أصول الفقه الإسلامي

الجزء الأول

المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام وقواعد الاستنباط

للأستاذ الدكتور

محمد مصطفى شلبي

رئيس قسم الشريعة بجامعة الاسكندرية "سابقا"
ورئيس قسم الشريعة بجامعة بيروت العربية

الدار الجامعية

للطباعة والنشر

بيروت ص. ب. [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

"وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تبيانًا لِكُلِّ شيءٍ"

"النحل - ٨٩"

"مَن يُرِد الله بِهِ خيرًا يُفَقِّهْهُ في الدِّين"

"حديث شريف"

الصفحة	الموضوع
٧٤	تنوع الادلة الى نقلية وعقلية
٧٥	تسمية الأدلة بالأصول والمصادر وتحقيق الحق في ذلك
٧٦	هذه الأدلة لا تنافي قضايا العقول
٨١	**الدليل الأول الكتاب او القرآن**
٨٤	التعزيف به عند الأصوليين . شرح التعريف
٨٨	ما يثبت به القرآن
٨٩	القراءة غير المتواترة وآراء الفقهاء في الاستدلال بها
٩٠	طريقة نزول القرآن والسر في ذلك
٩٣	ترتيب الآيات والسور
٩٤	كتابة القرآن بعد عصر الرسالة
٩٧	اعجاز القرآن
١٠١	وجوه اعجاز القرآن
١٠٥	حجية الكتاب ومرتبته بين الأدلة
١٠٥	دلالة القرآن على الأحكام . وتنوعها الى قطعية. وظنية والفرق بينهما
١٠٧	بيان القرآن للاحكام . اجمالي وتفصيلي وامثلة كل منهما
١١٠	حكمة الأجمال والتفصيل
١١٠	الأمور التي يستعين بها المستنبط على بيان مراد الشارع. السنة الشارحة
١١١	المأثور عن الصحابة . واسباب النزول
١١٣	معرفة عادات العرب عند النزول
١١٤	أسلوب القرآن في بيان الأحكام
١٢٠	**الدليل الثاني « السنة »**
١٢٠	التعريف بها لغة واصطلاحا
١٢١	أنواع السنة المنقولة عن الرسول القولية والفعلية والتقريرية
١٢٤	تحديد المراد بالسنة التي يستدل بها
١٢٦	**هل تستقل السنة باثبات الأحكام**
١٢٦	أنواع السنة التشريعية بالنسبة للقرآن
١٢٧	السنة المؤكدة والشارحة
١٢٨	السنة المستقلة

الصفحة	الموضوع

الصفحة	الموضوع

الصفحة	الموضوع

الموضوع

الصفحة	الموضوع

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم

حينما بدأت وضع أصول هذا الكتاب على هيئة مذكرات من سنوات خلت لم أحدد له زمناً معيناً ينتهي فيه ، لأن قيمة الكتاب لا تقاس بوقت تحضيره ، ولا بعدد صفحاته ، وإنمـا توزن الكتب بمقـدار الجهد الذي يبذل فيها لتكون مفيدة للعلم فائدة جديدة .

والكتابة في أصول الفقه ليست بالأمر الهين ، ولا هي ميسرة لكل من أرادهـــا ، لأن فائدته التي قصدت به أول الأمر كادت تضيع بين تعصبات أتباع المذاهب في عصور التقليد وأساليبهم التي حار فيها المتخصصون فضلا عن غيرهم .

ولقد كان أمامي حين عزمت على الكتابة فيه طريقتان :

أولاهما : أن أكتب مذكرات دراسية تكون في مستوى طلاب الحقوق لأنها المرجع الوحيد لهم في دراستهم لهذه المادة ، وهذا يقتضي الاختصار والاكتفاء بما هم في حاجة إليه .

وثانيتهما : أن أكتب كتاباً لا أتقيد فيه بشيء غير توضيح الأصول في

ذاتها وإخراجها للناس في ثوب جديد أحكمتم في المسائل المختلف فيها كتاب الله وسنة رسوله وهما أساس التشريع الإسلامي أصوله وفروعه ، ثم ما أثر عن أصحاب رسول الله في موضع الخلاف لأنهم القدوة في تطبيق شريعة الله بعد الرسول الأمين الذي بلغ الرسالة ، ووضح ما خفي فيها بإلهام الله مضيفاً إلى ذلك أحياناً المأثور عن الأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب الفقهية الذين قام أتباعهم بالتأصيل لمذاهبهم .

وبعد تردد بين الطريقتين اخترت الطريقة الثانية — بتوفيق الله — مع ما فيها من مشقة بالغة لاعتقادي أن نفعها أعم لا يقتصر على طائفة دون أخرى .

فتوكلت على الله واستعنت به سبحانه .

وبعد أن قطعت شوطاً كبيراً في الكتابة توقفت لأمور خارجة عن إرادتي .

وكان في نيتي ألا أخرج هذه البحوث في كتاب حتى يكتمل عقدها غير أنني وجدت بعض الأيدي قد امتدت إلى هذا المكتوب شرقت به وغربت في الوطن العربي ، فتنقلت به إلى أكثر من جامعة عربية .

لذلك رأيت إخراج هذا القدر مطبوعاً لأحافظ على نسبه أولاً كيلا يدعيه المدعون مع طول الزمن .

وليكون ذلك حافزاً لهمتي على إتمام الكتاب — بعون الله — ثانياً .

فإلى طلاب الأصول الباحثين عنها جلية خالصة من التعقيد والتعصب أقدم الجزء الأول من كتابي مشتملاً على أهم موضوعاته . وهي المقدمة التعريفية به

والتأريخ له ، وأدلة الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها ، وقواعد الاستنباط راجياً أن أكون قد وفقت فيما سطرته فيه ، سائلا المولى القدير أن يجعله من العلم النافع خالصاً لوجهه الكريم حتى يكون ذخيرة لصاحبه يوم لا ينفع مال ولا بنون إنه على ما يشاء قدير وهو حسبنا ونعم الوكيل .

بيروت يوم الجمعة ١٠ من شوال ١٣٩٤ هـ

٢٥ من أكتوبر « تشرين أول » ١٩٧٤ م

المؤلف

محمد مصطفى شلبي

بسم الله الرحمن الرحيم

فاتحة الكتاب

الحمد لله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان ليقوم الناس بالقسط ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وسيد الأصفياء محمد بن عبد الله المبعوث رحمة للعالمين بشريعة محكمة سمحة بيضاء قوامها اليسر بالناس ورفع الحرج عنهم ، وغايتها تحقيق مصالحهم وإقامة العدل بينهم. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الأكرمين ومن اقتدى بهم وسلك سبيلهم إلى يوم الدين .

ونسألك اللهم هداية وتوفيقاً ، ونعوذ بك من أن تزل القدم بعد ثبوتها على على الطريق المستقيم ، أو ينحرف القلم عن الصواب ، أو يلتوي اللسان عن الحق ، أو تتطلع النفس إلى ما سواك ، فسبحانك لا حول لنا ولا قوة إلا بك عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير .

أما بعد : فإن العلي القدير الذي رضى لنا الإسلام ديناً جعل شريعة الأسلام عامة « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » ، وختم بها سلسلة الشرائع السماوية « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم

النبيين » ،فهي شريعته المرتضاة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ، وأنزل كتابه تبياناً لكل شيء ، وأوحى لرسوله أن يبين للناس ما نزل إليهم « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم لعلهم يتفكرون » .

فاجتمع مما أوحاه الله إلى رسوله ومن بيانه صلوات الله وسلامه عليه مجموعة من النصوص تتمثل فيها شريعة كاملة . من تمسك بها بعد عن الضلالة . يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بها كتاب الله وسنتي » .

ولكن هذه النصوص على كثرتها لم تبين أحكام كل ما يحدث في مستقبل الأيام تفصيلاً ، فكان لابد من شيء آخر وراء النصوص ، يفصل ما أجملته ، ويتعدد لكل واقعة حكمها الملائم ، فكان الاجتهـــاد الذي أقره رسول الله ودرب عليه أصحابه الذين يحملون الأمانة من بعده ،وتبعهم في ذلك في كل عصر طائفة ممن منّ الله عليهم بالفهم الدقيق ،والاجتهاد - كما سيأتي بيانه - «بذل الفقيه غاية جهده في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية»،ففيه إعمال للعقل ، والعقول متفاوتة والأفهام مختلفة ، فلو ترك الباب مفتوحاً أمام كل راغب لاختلطت الأمور ولما استقام أمر هذه الشريعة ، فكان من الضروري وضع قواعد للاجتهاد ترسم طريقته الصحيحة ، فوضع القائمون على تطبيق شريعة الله قواعد ضابطة تلقاها طلاب الفقه بالقبول عرفت « بأصول الفقه ». ومن هنا وجد علم جديد سمي بعلم أصول الفقه حرص العلماء عليه وأولوه عنايتهم فنما وزاد على مر الأيام حتى تبوأ مكانته وسط علوم الشريعة الأخرى ، وتميز به الفقه الإسلامي عما سواه من كل فقه موضوع كما اعترف بذلك فقهاء القانون .

وعلم أصول الفقه من أهم العلوم الشرعية لا يستغنى عنه طالب فقه أو قانون كما يحتاج إليه كل من ولي أمر تطبيقها ، فقواعده تنير الطريق أمامهم ، وقد ذخرت المكتبة الإسلامية بعدد لا حصر له من المؤلفات فيه . متنوعة الأساليب، ففيها المطول والمختصر ، والمبسط والمعقد ، والاستفادة منهـا ليست بالأمر الهين ، بل تحتاج إلى مران خاص وصبر وأناة . الأمر الذي اقتضى إعادة عرض مسائلة بطريقة سهلة .

ولقد سبقني إلى ذلك شيوخ فضلاه منهم من لقي ربه ، ومنهم من ينتظر ، كما أن منهم من بلغ الغاية أو قاربها ، ومنهم من لم يصل إلى شيء كبير يعتد به . فشكر الله للأولين ، ووفق الآخرين إلى إعادة النظر فيما كتبوه ليقوّموا معوجه .

وكم كنت أود أن يتسع الوقت المخصص لدراسة هذا العلم لطلاب الحقوق حتى يستطيع القائم بتدريسه أن يعطيهم صورة أكثر وضوحاً مما ينكشف لهم منه في هذا الوقت القليل ، كما يتمكن من إشباع رغبتهم منه ، فحاجتهم إليه لا تقل عن حاجة طلاب الفقه ، وبخاصة عندما يوكل إليهم أمر تطبيق القوانين التي هي نصوص آمرة وأخرى ناهية ، فيها العام والخاص ، والمطلق والمقيد ، وواضح الدلالة وخفيها ، وفيها السابق واللاحق ، ولا تخلو من وقوع التعارض بينها كما تختلف كيفيات دلالتها على معانيها ، ولها منطوق ومفهوم فيه الموافق والمخالف ، وأخيراً فيها نوع قصور عن الوفاء بأحكام ما يقع بين الناس ، وهو محتاج إلى الوصول إلى الحكم لكل ما يعرض عليه من الوقائع ، ولن يستطيع ذلك إلا إذا كان ملماً بقواعد الدلالات وضوابط التعارض وطرق الترجيح ، ومعرفة المنطوق والمفهوم ومكانة كل منهما في العمل ، ومتى يلجأ إلى القياس وكيف يقيس إلى غير ذلك .

وهذا كتابي في أصول الفقه أقدمه لطلابي في صورته الأولى على هيئة

مذكرات أحاول فيها – بعون الله – تذليل ما صعب من هذا العلم وتقريبه للأفهام بعبارة سهلة ، وتحقيق الحق في المسائل التي تحكم فيها التعصب المذهبي . وقد رتبته على مقدمة وأربعة أقسام .

أما المقدمة : ففي مبادئه التي تصوره لطـــالبه بتعريفه وبيان نشأته وتطور التأليف فيه ، وموضوعه ،والغاية منه مع المقارنة بينه وبين الفقه في كل ذلك .

أما القسم الأول : ففي الأدلة « مصادر الأحكام » نبين فيه المصادر المتفق عليها والمختلف فيها وموقف الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية منها .

وأما القسم الثاني : ففي القواعد التي يتوقف عليها استنباط الأحكام من الأدله ، وهي قواعد لغوية،وأخرى شرعية مع التعرض لبيان المقاصد العامة من التشريع .

أما القسم الثالث : ففي الأحكام ، أقسامها وعللها والمكلف بها وأهليته وما يعرض لها .

أما القسم الرابع : ففي بحث الاجتهاد وشروطه وحكمه والتقليد ومتى يكون .

والله أسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم نافعاً بقدر ما بذلت فيه من جهد فهو حسبنا ونعم الوكيل .

القاهرة في غرة رجب سنة ١٣٨٦ ﻫ

١٥ من أكتوبر سنة ١٩٦٦ م

المؤلف

محمد مصطفى شلبي

المقدمة

في

التعريف بأصول الفقه وبيان موضوعه، ونشأته وطرق التأليف فيه، والغاية منه، والفرق بينه وبين الفقه.

أصول الفقه: لفظ مركب من جزأين «المضاف والمضاف إليه» يتوقف بيان معناه على معرفة معنى جزئيه أصول وفقه، ويختلف معناه تبعاً لاختلاف المراد منهما.

وهذه الكلمة لها معناها في لغة العرب، وأهل الاصطلاح نقلوها إلى معان أخر ملاحظاً فيها المعنى اللغوي، فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبتني عليه غيره سواء كان البناء حسياً كبناء السقف على الجدران أو معنوياً كبناء الحكم على دليله والمعلول على علته.

وفي الاصطلاح أطلق لفظ الأصل على عدد من المعاني نكتفي بذكر اثنين منها.

١ — الدليل: يقال: الأصل في تحريم القتل قوله تعالى: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق» بمعنى أن الدليل الدال على تحريم القتل هو هذه الآية.

والأصل في تحريم زواج المرأة على عمتها أو خالتها قول رسول الله ﷺ « لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها » .. الحديث .

٢ – القاعدة : يقال : الأصل أن العام يعمل بعمومه حتى يرد ما يخصصه والمطلق يعمل بإطلاقه حتى يرد ما يقيده ، وكما يقال : الأصل عند أبي حنيفة أن ما يعتقده أهل الذمة يتركون عليه . بمعنى أن القاعدة عنده ذلك .

وهذه المعاني لا يراد منها عند الاستعمال إلا معنى واحـــداً لأن ذلك شأن المشترك ، ولهذا لمـا أضيف إلى الفقه تعين أن يكون المراد به الدليل أو القاعدة[1] فتكون أصول الفقه هي أدلة الفقه أو قواعده التي يتوقف عليها .

---

(١) والأصل بمعنى القاعدة يطلق في اصطلاح الشرعيين على نوعين . أصول هي قواعـــد الاستنباط يستعين بها الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية . مثل الأمر للوجوب ، والنهي للتحريم ، والعام يعمل بعمومه حتى يجيء ما يخصصه . وهي التي اشتهرت باسم أصول الفقه .

وأصول هي قضايا عامة ومبادىء كلية تصاغ في نصوص مـــوجزة تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها مثل : اليقين لا يزول بالشك ، والمشقة تجلب التيسير ، والظاهر يدفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق ، وأن تعليق الأملاك بالأخطار باطل وتعليق زوالها بالأخطار جائز ، وما شاكل ذلك .

يقول القرافي المالكي في مقدمة كتاب الفروق : إن الشريعة المحمدية اشتملت على أصـــول وفروع وأصولها قسمان : أحدهما المسمى بأصول الفقه ، وهو غالب أمره ليس فيه إلا قواعـــد الأحكام الناشئة من الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح والقسم الثاني : قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المـــدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمته لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى ، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه وإن كان يشار إليها هنا على سبيل الإجمال ويبقى تفصيله لم يتحصل . إلى آخر كلامه . والكتب في هذا النوع كثيرة منها كتاب قواعد الأحـــكام في مصالح الأنام لعز الدين بن عبد السلام المتوفي سنة ٦٦٠ هـ وكتاب الفروق للقرافي المتوفي سنة ٦٨٤ هـ وكتاب القواعد لابن رجب الحنبلي المتوفي سنة ٧٩٥ هـ وكتاب الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية لأبي الحسن الكرخي =

والفقه في اللغة : الفهم[1] كما يقول الزمخشري في أساس البلاغة ، والرازي في مختار الصحاح ، أو هو معرفة باطن الشيء والوصول إلى أعماقه كما يقول الراغب الأصفهاني في مفرداته ، فهي أخص من مطلق الفهم ، وقيل هو العلم[2] .

وفي الاصطلاح : هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[3] .

= المتوفى سنة ٣٤٠ هـ ، وكتاب تأسيس النظر للدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ وكتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري الحنفي المتوفى سنة ٩٨٠ هـ والأشباه والنظائر السيوطي وغيرها كثير منها المطبوع والمخطوط .

وفي هذا يقول الشيخ محمد حسن الشطي الدمشقي الحنبلي المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ في مقدمة كتابه : توفيق المواد النظامية لأحكام الشريعة الإسلامية : إن المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة . وقد أوصلها فقهاء الحنابلة إلى نحو ثمانمائة قاعدة .

(١) ومادته فقه مثلثة القاف . فهي بالكسر معناه فهم ، وبالفتح سبق غيره إلى الفهم ، وبالضم صار فقيهاً ، وتفقه طلب الفقه فتخصص به ، ومنه قوله تعالى «ليتفقهوا في الدين» وقول رسول الله « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » .

(٢) الآمدي في الأحكام جـ ١ ص ٤ لم يرتض التسوية بين الفهم والعلم حتى يفسر الفقه بهما فقال : والأشبه أن الفهم مغاير للعلم ، إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب وإن لم يكن المتصف به عالماً كالعامي الفطن ، وأما العلم فالمختار في تعريفه أن يقال : العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق إليه احتمال نقيضه وعلى هذا فكل عالم فهم وليس كل فهم عالماً . اهـ بتصرف .

وقد اختار الشوكاني في تعريف العلم : بأنه صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً . إرشاد الفحول ص ٤ .

(٣) وعلى هذا يكون معنى أصول الفقه في اللغة ما يبتنى عليه الفهم . أي أساس كل فهم تعلق بأي مفهوم . ومعناها في الاصطلاح ما يبتني عليه فهم خاص وهو فهم الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

شرح التعريف : المراد بالعلم مطلق الأدراك الشامل للظن واليقين ، وليس المراد به التصديق اليقيني ، لأن أكثر مسائل الفقه ظنية .

والأحكام جمع حكم : ويراد به هنا إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه ، ولا يصح أن يراد به الحكم باصطلاح الأصوليين وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً ، ولا الحكم باصطلاح الفقهاء . وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، لأنه لو أريد به واحد منهما تكون كلمة الشرعية في التعريف لغواً لا فائدة فيها .

والشرعية المنسوبة إلى الشرع : إما مباشرة أو بواسطة الاجتهاد[١] . لأن الشرع مصدرها : كقولنا : الحج واجب ، والزني حرام ، فتخرج الأحكام الحسية وهي التي تدرك بالحس كقولنا : النار محرقة ، والشمس طالعة ، والأحكام العقلية وهي التي تدرك بالعقل كقولنا : الواحد نصف الأثنين ، والضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان . والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان .

واللغوية : كالفاعل مرفوع ، والمفعول منصوب .

العملية المتعلقة بما يصدر من الناس من أعمال . كالصلاة والصيام والبيع والأجارة والربا والرهن والوصية وما شبهها . فتخرج الأحكام الشرعية الأخرى المتعلقة بالاعتقاد كوجوب الإيمان بالله ووحدانيته ، والتصديق بوجود الملائكة ، والإيمان بالرسل والكتب المنزلة واليوم الآخر وما فيه من حساب يعقبه ثواب أو عقاب ، والمتعلقة بتهذيب النفوس . من وجوب الوفاء بالوعد ، وحرمة الخلف فيه وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضاء بقضاء الله وقدره ، فإن لكل منهما علماً خاصاً وهو علم التوحيد أو الكلام للأولى ، وعلم التصوف أو الأخلاق للثانية .

---

(١) لأن المجتهد يبذل جهده لاستنباط الأحكام من أدلتها وأماراتها التي نصبها الشارع ولا يخرج عنها ، ويقول في النهاية : هذا حكم الشارع في ظني .

ويلاحظ هنا أن تخصيص الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية العملية اصطلاح متأخر فقد كان الفقه يطلق على ما يشمل العلم بجميع الأحكام الشرعية بأنواعها الثلاثة ، ولذلك عرفه أبو حنيفة « بأنه معرفة النفس ما لها وما عليها » أي كل ما لها مما ينفعها وكل ما عليها مما يضرها .

وتقييد العلم بالمكتسب ليخرج العلم بالأحكام غير المكتسب . كعلم الله سبحانه بهذه الأحكام فأن علمه أزلي قديم غير مكتسب ، وعلم جبريل عليه السلام فأنه حصل له بأعلام الله له ولا كسب له فيه ، وكذلك يخرج علم رسول الله بالأحكام التي نزل بها الوحي عليه فإن شيئاً من ذلك لا يسمى فقهاً في الاصطلاح ، وأما ما حصل له باجتهاده فإنه علم مكتسب يوصف بأنه فقه .

وتقييد العلم بكونه من الأدلة التفصيلية يخرج علم المقلد فإنه وإن كان مكتسباإلا أنه اكتسبه من النقل عن إمامه الذي التزم تقليده في كل ما يقول ، أو أنه اكتسبه من قول إمامه الذي يعتبر في حقه بمنزلة الدليل .

والأدلة التفصيلية هي الجزئية التي تتعلق بالمسائل الجزئية فيدل كل واحد منها على حكم جزئي ، لأن بحث الفقيه في الجزئيات ، لأن غرضه الوصول إلى الأحكام الجزئية . كجواز فعل معين أو حرمته ، وصحة هذا العقد أو عدم صحته ، والأحكام الجزئيةتؤخذ من الأدلة التفصيلية . ويحترز بذلك عن الأدلة الإجمالية لأنها محل بحث الأصولي .

هذا وبعد أن أصبح الفقه علما مدونا مستقلا صار يطلق على العلم بالأحكام الشرعية الخ كما يطلق على نفس الأحكام ،ولذلك عرفوه مرة بأنه : الأحكامالشرعية العملية المكتسبة من أدلتهاالتفصيلية،وأخرى بأنه العلم بهـــذه الأحكام . أي إدراكها وسموا العالم بهذهالأحكام المستنبط لها فقيهاً .

ولما بعد الزمن وفترت الهمم عن الاجتهاد وانتشر التقليد اتسعت دائرة الفقه فأصبح يطلق على جميع الأحكام العملية سواء في ذلك الأحكام التي نزل بها الوحي صراحة أو التي استنبطها المجتهدون أو استنبطها أتباع الأئمة بناء على قواعدهم .

وبعد أن عرفنا معنى كلمتي أصول وفقه لغة واصطلاحاً أصبح معناها المركب في الاصطلاح أدلة الأحكام ، ولكن أهل الاصطلاح لم يقفوا عند هذا الحد بل أخذوا هذه الكلمة وجعلوها علماً على علم من العلوم الشرعية في عصر تمايز العلوم وأرادوا به مجموعة القواعد الكلية التي يتوصل بها إلى معرفة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية صارفين النظر عن تركيبه .

فالاصطلاح نقل هذه الكلمة إلى غير معناها اللغوي مرتين بل ثلاثة . نقلها أولا إلى أدلة الأحكام ، وثانياً إلى القواعد التي يستعين بها الفقيه على استنباط الأحكام ، وثالثاً إلى العلم المخصوص. وإن كان النقلان الأول والثاني للمركب ملاحظاً فيهما التركيب من المضاف والمضاف اليه ، والثالث لم يلاحظ فيه ذلك ، بل جعله علماً على تلك القواعد وصار كأنه كلمة واحدة كعبد الله إذا جعل علماً على ذات معينة ، وحينئذ يصبح معناه أعم وأشمل من سابقيه ، لأنه يشمل كل مباحث الأصول ولو لم تكن من دلائل الفقه وقواعده كمسائل الاجتهاد والتعارض والترجيح والنسخ وغيرها .

تعريف علم أصول الفقه :

هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه [1] ، أو هو نفس القواعد.

---

(١) التحرير بشرح التيسير جـ ١ ص ٢٢

شرح التعريف . القواعد جمع قاعدة . وهي قضية كلية ينطبق حكمها على جزئيات كثيرة هي أفرادها مثل : الأمر المطلق للإيجاب فإنه قضية كلية تفيد أن الأيجاب ثابت لكل فرد من أفراد الأمر المطلق الموجود في القران والسنة . نحو قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود »[١] وقوله : « وآتوا النساء صدُقاتهن نِحلة »[٢] وقوله : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً »[٣] وقوله « وأتموا الحج والعمرة لله »[٤] وكذلك قولهم : النهى المطلق للتحريم . فإنه قضية كلية تفيد أن التحريم ثابت لكل نهى مطلق . أي أنه يفيد التحريم مثل قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف »[٥] وقوله : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئاً كبيراً ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا . ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً »[٦] .

والتي يتوصل بها إلى استنباط الفقه قيد يخرج القواعد التي لا يتوصل بها إلى ذلك كقواعد العلوم الأخرى ومنها علم الخلاف والجدل ، فإن علم الخلاف[٧]

---

(١) المائدة – ١

(٢) النساء – ٤ .

(٣) الأسراء – ٣٤ .

(٤) البقرة – ١٩٦ .

(٥) النساء – ٢٢

(٦) الأسراء من ٣١ – ٣٣

(٧) علم الخلاف متأخر في الوجود عن علم أصول الفقه، لأنه لم يوجد إلا بعد تكون المذاهب الفقهية وانتشار التقليد بين الفقهاء ، وتعصب كل فريق منهم لمذهب أمامه ، ويقول المؤرخون لهذا العلم إن أول من ألف فيه أبو زيد الدبوسي من فقهاء الحنفية المتوفي سنة ٤٣٠ ألف فيه=

وان كان قريب الشبه بعلم أصول الفقة إلا أن قواعده يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها ، وعلم الجدل قواعد يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه سواء أكان حكماً شرعياً مستنبطاً أولا[1] فهو أعم من علم الخلاف .

ومعنى التوصل بها إلى استنباط الفقه أي الأحكام الخ . أن الفقية الذي ينظر في الأدلة التفصيلية لا يستطيع أن يأخذ الحكم من الدليل الجزئي قبل أن يعرف حكم الكلي الذي يندرج تحته هذا الجزئي[2] .

فالأمر بالوفاء بالعقود الثابت بقوله تعالى: « يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود »

كتابه تأسيس النظر تكلم فيه عن الأصول المختلف فيها بين الأئمة يقول في أوله: لما رأيت تصعب الأمر في تحفظ مسائل الخلاف على المتفقهة وتعسر طرق استنباطها عليهم وقصور معرفتهم عن الاطلاع على حقيقة مأخذها واشتباه مواضع الكلام عند التناظر فيها جمعت في كتابي هذا أصولاً إذا تدبر الناظر فيها وتأملها عرف مجال التنازع ومدار التناطح عند التخاصم فيصرف عنايته إلى ترتيب الكلام وتقوية الحجج في المواضع التي عرف أنها مدار القول ومجال التنازع في موضع النزاع فيسهل عليهم تحفظها الخ ، والغزالي في المستصفى جـ ١ ص ٥ يقول : إن علم الخلاف من الفقه أيضاً يشتمل على أدلة الأحكام ووجوه دلالتها لكن من حيث التفصيل ، والأصول يشتمل عليها من حيث الجملة .

(١) شرح التحرير جـ ١ ص ٢٣

(٢) وفي هذا يقول الشاطبي في موافقاته جـ ٣ ص ٨ وما بعدها :
محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ وكذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه . بيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو عرض الجزئيات واستقرائها فالكلي - من حيث هو كلي - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات ، ولأنه ليس بموجود في الخارج بذاته وإنما هو موجود ضمن الجزئيات فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة ، حتى لو جاء النص الجزئي مخالفاً لقاعدة كلية بوجه من وجوه المخالفة فلا بد من الجمع في النظر بينهما ، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد . اهـ بتصرف .

لا يعلم منه وجوب الوفاء بالعقود إلا إذا كان معلوماً لدى الفقيه أولا أن الأمر الكلي يفيد الوجوب ، فإذا لم يكن ذلك معلوماً له لا يستطيع أن يثبت الوجوب لهذا الفعل كما يكون عالماً قبل ذلك بحقيقة الأمر والصيغ التي تكون أمراً وهي مما يبحث عنها علم الأصول . فإذا عرف قواعد الأصول سهل عليه استنباط الحكم بواسطتها بأن يأخذ الدليل الجزئي ويضم إليه القاعدة التي يندرج تحتها ويرتب ذلك ترتيباً منطقياً فيحصل على النتيجة المطلوبة .

فيقول مثلا قولة تعالى: «يأيها الذين آمنوا أوفو بالعقود» أمر مطلق، والأمر المطلق يفيد الوجوب ،فقوله تعالى« أوفوا بالعقود » يفيد الوجوب ، فيحكم على الوفاء بالعقود بأنه واجب على كل متعاقدين . وهو الحكم الشرعي الذي يبحث عنه .

كيف تكونت هذه القواعد :

من المعلوم أن أساس الأحكام الأول هو كتاب الله وما جاء مبيناً له ومتمماً من سنة رسول الله وهما بلغة العرب، والنصوص التي بينت الأحكام لها صيغ عديدة ففيها أمر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ،وواضح الدلالة على مراد الشارع وخفيها، ودلالتها مختلفة ففيها الدال بعبارته والدال بإشارته والدال باقتضائه ،كما أن لها منطوقاً ومفهوماً قد يوافق المنطوق وقد يخالفه . بل إن النوع الواحد قد يرد بأساليب متنوعة .

والشارع في تشريعه راعى إعطاء النظير حكم نظيره، كما لاحظ نتائج الأفعال وما يترتب عليها من منافع ومضار وأدار الأحكام عليها فأباح أو أمر بكل ما يترتب عليه منفعة راجحة ، ومنع من كل ما يترتب عليه مضرة كبيرة « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ». والمجتهد الذي يستنبط الأحكام لا يستطيع أن يصل إلى ما يريد بمجرد النظر في تلك

النصوص الجزئية بل لا بد له من ضوابط يضبط بها اجتهاده . فهو ينظر أولاً في تلك الأساليب ويستقريء مواضعها في كتاب الله وسنة رسوله مستعيناً في ذلك بما نقل عن العرب منها فيخرج من هذا الاستقراء بقواعد كلية يجعلها أساساً لتطبيق جزئياتها .

فمثلا إذا نظر في الأمر وتتبع صيغه وموارده ، وعرف ما تـــدل عليه في حال تجردها من القرائن وما تدل عليه عند وجودها في كتاب الله وسنة رسوله مستهدياً في ذلك بما فهمه فقهاء الصحابة منها بعربيتهم الخالصة ، ووقوفهم على سر التشريع وخلص من ذلك إلى أنها تدل عند إطلاقها على الوجوب قرر قاعدة عامة تقول . الأمر المطلق يفيد الوجوب ، وكذلـــك في النهي إذا انتهى من استقرائه إلى أنه يدل على التحريم عند تجرده من القرائن قرر قاعدة أخرى تقول : النهى المطلق يفيد التحريم ، وكذلك إذا استعرض صيغ العام وما تدل عليه في مواردها انتهى إلى وضع قاعدة تقول : العام الذي لم يلحقه التخصيص يتناول جميع أفرادة قطعاً، فيكون الحكم الثابت له ثابتاً لجميع ما يتناوله على سبيل القطع ، والعام الذي لحقه التخصيص يتناول مـــا بقى من أفراده ظناً إلى غير ذلك .

فمثل هذه القواعد يطبقها على جميع أفرادها حين الاستنباط .

وعلى هذا المنهج يبحث الأصولي الذي يستنبط القواعد الأصولية من الأدلة الأجمالية أو من الفروع التي نقلت عن إمامه ولم يصرح معها بقواعده التي سار عليها .فيضع الضوابط ليأخذها الفقيه قضايا مسلمة يستعين بها على استنباط الأحكام الجزئية فيأخذ الدليل التفصيلي ويضم إليه القاعدة التي يدخل تحتها وينظم منها دليلا منطقيا يخرج منه بالنتيجة التي يبحث عنها كما بينا ذلك من قبل :

الموضوع : إذا استعرضنا علم الفقه وجدناه عبارة عن مسائل موضوعاتها أفعال المكلفين من صلاة وصيام وحج وبيع ورهن وإجارة وتوكيل ووصية وغيرهما ، ومحمولاتها أحكام شرعية من وجوب وندب وكراهة وتحريم وصحة وبطلان الخ . فيكون موضوعه الذي يُبحث فيه عنه فعل المكلف من حيث اتصافه بالأحكام الشرعية ، فالفقيه يبحث في أفعال المكلفين ليستنبط لكل فعل حكما شرعياً من دليل جزئي ثم يثبته له مستعينا في ذلك بقواعد الأصول .

وإذا استعرضنا علم أصول الفقيه وجدنا مسائلة عبارة عن قواعد كلية أو قضايا كلية موضوعاتها إما دليل كلي أو نوع من ذلك الدليل أو عرض من أعراضه ، ومحمولاتها أمور تعرض لهـــذه الموضوعات تثبتها القضايا أو تنفيها عنها .

مثل : الدليل السمعي يفيد الحكم قطعا أو ظنا ،وخبر الواحد يفيد الحكم ظنا ، والقياس المنصوص العلة حجة بالاتفاق ، والأجماع الصريح يثبت الحكم قطعا بالاتفاق متى ثبت ، والأجماع السكوتى حجة عند البعض ، والأمر يفيد الوجوب والنهى يفيد التحريم ، والعام يتناول جميع أفراده قطعا أو ظنا على الخلاف ، والمطلق يدل على الفرد الشائع بغير قيد ، والعام المخصوص يدل على ثبوت الحكم لأفراده ظنا .

فيكون موضوع أصول الفقه هو الأدلة الكلية [1] الأجمالية من حيث إثباتها

---

(١) كالقرآن والسنة والأجماع والقياس وغيرهما . وسميت إجمالية لعدم تعين متعلقاتها ، لأن الأجمال هو الاختلاط وهو لازم لعدم التعيين ، فأدلة إجمالية أي أن مدلولها غير معيّن ، وسميت كلية لأن متعلقها كل الأفراد فكل أمر للوجوب شامل لكل ما يصدق عليه أنه أمر ، وكل نهى التحريم شامل لكل ما يصدق عليه أنه نهى وهكذا ولذلك قال بعضهم : ان أصول الفقه هي أدلته الداله عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل راجع المستصفى للغزالي جـ ١ ص ٥ .

للأحكام الكلية . لكن علم الأصول لا يقتصر على البحث في الأدلة الكلية ، بل يبحث أيضا في الأحكام الكلية كالأيجاب والتحريم والندب والكراهة والصحة والبطلان والفساد الخ .

ومن هنا ذهب البعض إلى أن موضوع أصول الفقه الأدلة الكلية والأحكام الكلية ، الأدلة من حيث إثباتها للأحكام ، والأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ، وعلى الرأي الأول يكون البحث عن الأحكام استطرادي فالأصولي يبحث في الأدلة الكلية وأنواعها من الأمر والنهي وأعراضها من العام والخاص والمقيد والمطلق كما يبحث في كيفية دلالة الألفاظ على معانيها وطرق استفادة الأحكام منها حتى يصل إلى القواعد الكلية .

ومن هنا نستطيع أن نقول: ان هناك أدلة كلية أو جمالية يقابلها أدلة جزئية أو تفصيلية وأحكام كلية يقابلها أحكام جزئية.

والأصولي لا بحث له عن الأدلة التفصيلية الجزئية ولا عن الأحكام الجزئية ، وإنما يبحث عن الأدلة الكلية والأحكام الكلية من حيث إثبات الأولى للثانية وثبوت الثانية بالأولى ، وإنما الذي يبحث عن الجزئية منها هو الفقيه. فهو الذي يستنبط الأحكام الجزئية من النصوص والأمارات التي نصبها الشارع للدلالة على الأحكام ويثبتها لأفعال المكلفين ، ولكنه يستنبط تلك الأحكام من الأدلة التفصيلية مثل قوله تعالى: «وأحل الله البيع وحرم الربا»[1] وقوله: «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن

---

(١) البقرة - ٢٧٥ .

وكسوتهن بالمعروف [1] »وقوله : « للذين يُؤْلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم [2] »وقول رسول الله ﷺ «لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها ولا المرأة على ابنة أخيها أو ابنة اختها » ،وقوله: « من أحيا أرضاً مواتاً فهي له» ،ومثل قياس الأرز على البر والشعير الوارد فيهما نص الحديث المبين للربا .فعمل الفقيه في دائرة الجزئيات من أحكام وأدلة .

وعمل الأصولي البحث في الأدلة الكلية مثل الكتاب والسنة والأجماع والقياس وأنواعها من الأمر والنهى ، وأعراضها كالعام والخاص والمطلق والمقيد وأنواع تلك الأعراض كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

فالدليل الكلي يندرج تحته جزئيات كثيرة . فالأمر الوارد في الكتاب مثلا تحته جزئيات كثيرة مثل « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة [3] »، « وأتموا الحج والعمرة لله [4] »،« قاتلوا المشركين كافة [5] »،«قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة [6] »،« والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما[7] »،«والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة [8]»، والنهي كذلك تحته جزئيات

---

(١) البقرة ـ ٢٣٣ .

(٢) البقرة ـ ٢٢٦ .

(٣) البقرة ـ ٤٣.

(٤) البقرة ـ ١٩٦

(٥) التوبه ـ ٣٦

(٦) التوبه ـ ١٢٢ .

(٧) المائدة ـ ٣٨ .

(٨) النور ـ ٢

كثيرة مثل قوله سبحانه : «ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن [1]»،«ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل [2]»،« ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن [3] »،« لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » [4] .

ومثل ذلك يقال في السنة . كما أنها متنوعة إلى قولية وعملية وإلى متواترة ومشهورة وآحاد .

والأجماع يتنوع إلى قولي وعملي، وصريح وسكوتي،والقياس إلى منصوص العلة ومستنبطها ، وجلي وخفي وكل واحد من هذه الأنواع يندرج تحته جزيئات كثيرة .

والحكم الكلي كالأيجاب يندرج تحته أفراد كثيرة . كأيجاب الشهادة في عقد الزواج ، وإيجاب العدل بين المتخاصمين،وإيجاب إتمام الحج والعمرة ، وإيجاب الصلاة والصيام والزكاة . إلى غير ذلك .

والتحريم حكم كلي له جزيئات منها تحريم القتل بغير حق والزنى والسرقة والربا والرشوة وشهادة الزور والغصب والتنابذ بالألقاب وغيرها . وهكذا بقية أنواع الحكم .

---

(١) الأسراء - ٣٤

(٢) البقرة - ١٨٨

(٣) البقرة - ٢٢٢

(٤) المائدة - ٩٥

نشأة أصول الفقه :

قدمنا أن أهل الاصطلاح نقلوا كلمة أصول الفقـــه إلى أدلة الأحكام وإلى القواعد التي تعين على الاستنباط ثم جعلوها علمـــاً على العلم المخصوص . وإذا نظرنا إلى كل منهمـــا وجدنا أن أصول الفقه بمعنى أدلته متقدمة في الوجود على أصول الفقة بمعنى القواعد ، ثم هذه متقدمة على العلم ذي القواعد التي توصل إلى استنباط الفقه .

ذلك لأن أدلة الفقـه ومصادره وجدت في عصر الرسالة ونزول الوحي فقد كان رسول الله عندما يسأل عن أحكام الوقائع حين حدوثها ينتظر الوحي ، فكان ينزل الملك مرة بكلام محدد مضبوط يبين حكم المسئول عنـه ، وأخرى ينزل بإشارة مفهمة من غير كلام فيعبر عنها الرسول بعبارة من عنده ، وثالثة يلهم الجواب إلهاماً صادقاً بغير واسطة الملك ، فتجمع من ذلك وحي مقروء نزل بلفظه ومعناه وهو المسمى بالقرآن ، لأن الله أمر جبريل أن يقرأه على رسول الله ، فليس للملك فيه إلا القراءة كما أمر « وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا[1] » وآخر نزل بمعناه فقط ، لأن الله أمر جبريل أن يبلغ الرسول بـأن الله يأمرك بأن تفعل كذا أو تأمر بكذا أو تنهى عن كذا فيفهم جبريل ما أراده مولاه فينزل معبراً بعبارة من عنده أو بإشارة مفهمة وهذا ما سمي بالسنة . ومن هنا جاز رواية السنه بالمعنى ولم يجز رواية القرآن بالمعنى لأن لفظه مقصود لذاته حيث نزل للأعجاز غير أنه كان يتأخر عليـــه الوحي أحيانـــاً فيجتهد وحده أو مشاوراً أصحابه فيخطىء مرة ويصيب مرات ، يتبين له الخطأ من نزول الوحي معاتباً له أو مبيناً وجه الصواب ،وهي حالات قليلة إذا قيست بغيرها .

---

(١) الإسراء - ١٠٦ .

ومع هذا الاجتهاد منه ومن أصحابه لا نستطيع أن نجعل الاجتهاد مصدراً مغايراً للوحي ، بل هو في مآله راجع إليه من جهة أنه كان يقر على الصواب ويصحح له الخطأ . حتى جعله بعض العلماء شبيهاً بالوحي وملحقاً به .

يقول شمس الأئمة السرخسي في أصوله [1] : (فصل في بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار أحكام الشرع كان الرسول يعتمد على الوحي في بيانه أحكام الشرع . والوحي [2] نوعان . ظاهر وباطن ، فالظاهر منه قسمان أحدهما مـا

---

(١) جـ ٢ ص ٦٠ .

(٢) الوحي في اللغة يطلق على معان ، منها الإشارة والإيماء ، ومنه قوله تعالى « فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا » ومنها الإلهام ، وهو ما يقع في النفس بلا إشارة ولا إيماء ، ومنه قوله تعالى: «وأوحينا إلى أم موسى» ومنها الإعلام في خفاء أو الكلام الذي يخفيه صاحبه عن غير من يحدثه، ومنه قوله جل شأنه : « شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض ، ويطلق على ما يكون غريزة دائمة ، ومنه قوله سبحانه « وأوحى ربك إلى النحل » كما يطلق على الكتابة والرسالة .

وسمي ما يلقيه الله إلى أنبيائه ورسله وحياً لأنه يعلمهم به في خفاء ، فلا يعلم به غيرهم إلا بعد التبليغ . وقد عرفه الأستاذ الإمام محمد عبده في رسالة التوحيد « بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة . والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت » وقـد وردت هذه المعاني في القرآن الكريم في نحو ثمانين آية بصيغ مختلفة . منها قوله تعالى في سورة الشورى - ٥١ - « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم » التي جاءت لبيان أنواع كلام الله للبشر . ومعناها كما يقول الزمخشري في تفسيره « وما صح أن يكلم الله أحداً في حـال إلا موحياً أو مسمعاً من وراء حجاب أو مرسلاً رسولا من الملائكة .

فقد دلت الآية على أن تكليم الله تعالى للبشر وقع على ثلاثة أنحاء

الأول : بالإلقاء في القلب يقظة أو مناماً ويسمى وحياً وهو يشمل الإلهام والرؤيا المنامية .

الثاني : بإسماع الكلام الإلهي من غير أن يرى السامع من يكلمه كما كان لموسى عليه السلام وهو المراد به بقوله « أو من وراء حجاب » .

الثالث : بإرسال ملك ترى صورته المبينة ويسمع كلامه كجبريل فيوحي للنبي ما أمر الله أن يوحي به إليه وهو المراد بقوله « أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء » .

يكون على لسان الملك بما يقع في سمعه بعد علمه يقيناً بالمبلغ وهو المراد بقوله تعالى : « قل نزلة روح القدس من ربك بالحق »[1] وبقوله : « إنه لقول رسول كريم »[2] .

والآخر : ما يتضح له بإشارة الملك من غير بيان بكلام وإليه إشارة رسول الله في قوله : « إن روح القدس نفث في روعي إن نفساً لن تموت حتى تستوفي أجلها ورزقها ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب »[3] .

والوحي الباطن : هو تأييد القلب على وجه لا يبقى فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم ، وذلك بأن يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه يتضح له حكم الحادثة ، وإليه يشير قوله تعالى: « لتحكم بين الناس بما أراك الله» وكل ذلك خاص برسول الله تثبت به الحجة القاطعة ، ولا شركة للأمة في ذلك إلا بما يكون من الإلهام لمن يشاء من أوليائه .

وأما ما يشبه الوحي في حق رسول الله فهو استنباط الأحكام بالرأي والاجتهاد فما يكون من رسول الله بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون صواباً لا محالة ، لأنه ما كان يقر على خطأ ، فكان ذلك منه حجة قاطعة ، ومثل هذا من الأمة لا يجعل بمنزلة الوحي ، لأن المجتهد يخطىء ويصيب .

---

(١) النحل - ١٠٢ .

(٢) التكوير - ١٩ .

(٣) والإجمال في الطلب هو مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك للمبالغة والزيادة في الحرص لئلا يؤدى إلى الوقوع في محظور ، ونفث في روعي أي ألقى معنى في قلبي . جاء في هامش الرسالة للإمام الشافعي ص ٩٤ .

وهذا الحديث رواه الحاكم في المستدرك والمنذري في الترغيب عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ليس من عمل يقرب إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به ولا عمل يقرب إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه لا يستبطئن أحد منكم رزقه إن جبريل ألقى في روعي إن أحداً منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه فاتقوا الله أيها الناس وأجملوا في الطلب فإن استبطأ أحدكم رزقه فلا يطلبه بمعصية الله فإن الله لا ينال فضله بمعصية » .

بل إن فخر الإسلام في أصوله جعل اجتهاد الرسول وحياً باطناً بعد أن قسم الوحي إلى قسمين ظاهر وباطن وجعل الظاهر شاملا للأنواع الثلاثة الأولى في كلام شمس الأئمة السرخسي .

وهكذا وجدت أصول الفقه ومصادره في عصـــر رسول الله منحصرة في القرآن والسنة ، وبوفاته تحددت نصوصها وانقطع مددهما لانقطاع الوحي بوفاة الرسول مع بقاء الأذن بالاجتهاد .

فلما ولي الأمر من بعده خلفاؤه الراشدون واجهوا أحداثاً جديدة لا عهد لهم بها من قبل ، وجدوا في البلاد المفتوحة عادات وتقاليد ونظماً لم يكن لهـا نظير في بلادهم ، فطبقوا نصوص القرآن والسنة ما استقام لهم التطبيق ، فإذا لم يجدوا الحكم فيها صراحة اتجهوا إلى إعمال الرأي مستلهمين روح التشريع وما ترشد إليه قواعده العامة والأغراض التي تهدف إليها من تحقيق المصالح للناس ودفع المفاسد ورفع الحرج عنهم .

وبهذا جد أصل جديد من أصول التشريع وهو الرأي الذي يرجع اعتباره إلى ما ورد في القرآن من تقرير مبدأ الشورى ورد الأمر المتنازع فيه إلى الله والرسول « فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول [1] » ومعنى الرد إلى الله الرد إلى كتابه وإلى الرسول الرد إليه في حياته وإلى سننه بعد وفاته .

وإلى ما ورد في السنة من وقائع عديدة منها قصة معاذ « أجتهد رأيي ولا آلو »، وقصة علي التي رواها مالك بن أنس بسنده إلى علي بن أبي طالب أنه قال : قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة قـال : « إجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد » .

---

(١) النساء - ٥٩ .

زادت أصول التشريع وتنوعت إلى وحي ورأي . وحي يتمثل في كتاب الله وسنة رسوله أمرنا برد الأمر إليهما عند التنازع في الآية السابقة ، وأخبر الرسول بأن التمسك بهما عاصم من الضلال :« تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي » .

ورأي يتمثل في الاجتهاد ببذل الوسع على ألوان متنوعة . أقره رسول الله بل وسربه' الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله » .

رأى فردي أقره في حديث معاذ . تشعب إلى أنواع تميز كل نوع باسم خاص فيما بعد فخرج منه القياس والاستحسان والاستصلاح وغيرهما ، وآخر جماعي أمر به وحض عليه في حديث على السابق ، ولد لنا ما سمي بالاجماع بعد ذلك .

هذا قدر لامراء فيه بين العلماء ، بل يكاد ينعقد عليه الاجماع لم يخالف فيه إلا من شذ .

ولقد بيّن القرآن أصول التشريع في آيات كثيرة سيأتي تفصيلها عند الكلام على الأدلة . كما نقل عن فقهاء الصحابة آثار كثيرة تدل على أن الرأي أصل من أصول التشريع ، وأنه يلي القرآن والسنة . فخطتهم العامة عندما تنزل بهم نازلة جديدة - البحث في كتاب الله ، ثم السؤال عن سنة رسول الله ، ثم أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان » .

هذا ومن المعلوم أن دلالة آيات القرآن وأحاديث الرسول على الأحكام لم تكن كلها في درجة واحدة ، بل منها ما دلالته قطعية لا يحتاج أخذ الحكم منها إلى بذل جهد من المستدل ، وهذا قليل ، ومنها ما دلالته ظنية لوجود الاحتمال في دلالته ، وهذا النوع يحتاج إلى إعمال الرأي وبذل الوسع للوصول إلى مراد الشارع فيكون الاجتهاد .

ومن المقرر أن استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها يتوقف على أمرين لا غنى لواحد منهما عن الآخر أحدهما: العلم بلغة العرب لأنها لغة القرآن والسنة ، وثانيهما: العلم بأسرار الشريعة ومقاصدها. وقد كان الأمران متوافرين لأصحاب رسول الله ، أما أولهما فكان وصفاً غريزياً لعربيتهم الخالصة ونزول القرآن بلغتهم ، وأما ثانيهما فقد توفر لهم من طول صحبتهم لرسول الله ، ومعرفتهم لأسباب النزول مع دقة الفهم وصفاء الخاطر ، فضربوا المثل الرائع في سلامة الاجتهاد وحسن التطبيق .

وخلف من بعدهم خلف ساروا على نهجهم ، واقتدوا بأسلوبهم فهداهم الله إلى الحق ، فلم يكن ثمة حاجة إلى قواعد تضبط هذين الأمرين .

ولما بعد الزمن واتسعت الفتوحات الإسلامية ، ودخلت في الإسلام بلدان كثيرة لها لغتها وثقافتها التي تختلف عن لغة العرب وثقافتهم الإسلامية ، واختلط العرب الفاتحون بأهل البلاد الأصليين دخل الدخيل في اللغة ، وظهر اللحن في الكلام ، فاضطر العلماء إلى وضع العلاج الواقي ، فوضعوا للغة قواعدها .

ولما وقع النزاع بين أهل الرأي وأهل الحديث ، وادعى الاجتهاد نفر ممن لم يتأهل له ، وخلطوا في الاستدلال احتاج الأمر إلى وضع قواعد للاجتهاد وكان تدوينها ، وبهذا بدأ علم أصول الفقه في الظهور .

تنبيه : ومما يجب التنبيه عليه هنا أن قواعد أصول الفقه وجدت قبل تدوين علم الأصول، وجدت من حين وجد الاجتهاد ، فكان لكل فقيه قواعده التي يطبقها في اجتهاده قد تتفق مع قواعد الآخرين وقد تختلف معها ، وهذا أمر لا شك فيه : ومن تتبع ما نقل عن الفقهاء في مناظراتهم ومناقشاتهم وجد من ذلك الشيء الكثير وإن لم يكن مصرحاً به على أنه قاعدة أصولية .

بل من تأمل مواضع اختلاف فقهاء الصحابة في اجتهاداتهم وجد في ثناياها ما جعله الأصوليون فيما بعد من قواعد علم الأصول من ذلك :

١ ـ أن المتأخر في النزول ينسخ المتقدم أو يخصصه إذا كان النصان في موضوع واحد وعلم التاريخ ، فإذا لم يعلم التاريخ يجمع بين النصين في العمل، لأن أحدهما ليس بأولى من الآخر ما دأما في مرتبة واحدة ، يصور ذلك اختلافهم في عدة المتوفي عنها زوجها إذا كانت حاملا فمنهم من قال تعتد بوضع الحمل، وذهب آخرون إلى أنها تعتد بأبعد الأجلين لورود آيتين متعارضتين ظاهراً في هذه المرأة وهما قوله تعالى: « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » ،وقوله : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن»، فإن الأولى تجعل عدتها أربعة أشهر وعشرة أيام ، والثانية تجعلها وضع الحمل .

فمن ثبت عنده العلم بتاريخ النزول وأن الثانية متأخرة في النزول قال ·إن الثانية نسخت الأولى في هذا الجزء فخصصتها بما عداه ، وفي هذا يقول عمر : لو وضعت وليدها وزوجها على سريره أحلتها للأزواج .

ومن لم يثبت عنده ذلك جمع بينهما في العمل وقال : إن عدتها أبعد الأجلين احتياطاً .

٢ ـ إذا تعارضت الأشباه في شيء يلحق المتنازع فيه بأقربها شبهاً وأقواها، فإذا اتفق على الشبه القوي ألحق به اتفاقاً،وإن اختلف فيه اختلف الإلحاق مع اتفاقهم على أنه لا يلحق إلا بالشبيه القوي

يصور ذلك اختلافهم في مسألة العول ،وهي ما إذا زادت فروض الورثة على أصل التركة فهل يدخل النقص على جميع أصحاب الفروض لأن حقوقهم متساوية إلحاقاً لذلك بالدائنين إذا لم توف التركة بكل ديونهم حيث يلحق النقص الجميع

أو يدخل النقص على الذين لا يرثون بالفرض في كل الحالات ، بل يرثون تارة بالفرض وأخرى بالتعصيب ويوفي الذين يرثون بالفرض دائماً أنصباءهم كاملة لأن حقوقهم ليست متساوية إلحاقاً لهم بالحقوق المتعلقة بالتركة فإنها تثبت مرتبة . بالأولى قال عامة الصحابة، وبالثاني قال ابن عباس ، فقد تعارض في هذه المسألة شبهان فألحقها كل فريق بالشبه الأقرب في نظره . وهي قاعدة من قواعد الأصول .

٣ - تطبيق القواعد العامة عند عدم النص من ذلك اختلافهم في ميراث الجد مع الأخوة والأخوات لأبوين أو لأب إذ لم يرد نص من الشارع في ذلك ، فاستعملوا القاعدة العامة في الإرث وهو أنه يقوم على قوة القرابة، فمن رجح عنده أن الجد أقوى قرابة من الأخوة حجبهم به ، ومن ثبت عنده العكس ورثهم دونه ، ومن ثبت عنده تساويهم في القرابة شركهم معه في الميراث .

٤ - إلحاق النظير بالنظير عند تساويهما في العلة . من ذلك ما روى عن علي أنه قال لعمر : إن الرجل إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وعلى المفتري ثمانون جلدة . قال ذلك عند التشاور في زيادة عقوبة شارب الخمر لما تحاقروا العقوبة ، وهو قياس بينت العلة التي بني عليها الحكم . وقال له مرة أخرى عند بحث مسألة قتل الجماعة بالواحد : أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة جزور أكنت قاطعهم . قال نعم ، قال : فكذلك هذا فحكم عمر بالقتل .

ولقد قال علي كرم الله وجهه في تضمين الصناع « لا يصلح الناس إلا ذاك » وهو تصريح باعتبار المصلحة وأنها أصل من أصول التشريع

تلك أمثلة من قواعد علم الأصول في اجتهادات الصحابة ، ومن تتبع مواضع مناظرات من جاء بعدهم من الفقهاء وجد هذه القواعد تتزايد وتنمو مع الزمن .

وهذا يدلنا على أن قواعد الأصول وجدت مصاحبة للاجتهاد ، وأنها كانت مقررة في نفوس المجتهدين وإن لم يشغلوا أنفسهم بصياغتها ولا بتدوينها ، وأنها لم تتأخر في الوجود تأخر تدوين هذا العلم وتميزه عن بقية العلوم الأخرى واستقلاله عن غيره ، فتكون أصول الفقه بمعنى القواعد التي يستعين بها المجتهد حين الاستنباط وجدت قبل الأصول بمعنى العلم المدون .

ومع ذلك فهي متأخرة في الوجود عن أصول الفقه بمعنى أدلته ، لأنها لم توجد إلا حيث وجد الاجتهاد كأصل مستقل من أصول التشريع الذي لم يوجد إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكنها كانت قواعد متناثرة غير غير مجموعة ولا مدونة .

تدوين هذا العلم واول من الف فيه :

من الأمور المقررة أن لكل إمام من الأئمة طريقته الخاصة في الاجتهاد بناها على قواعد يستخلصها بالبحث في مصادر الشريعة . دونها من وجد الحاجة ماسة إلى تدوينها ، وترك تدوينها من لم تضطره الظروف إلى ذلك ، ولقد ألفت كتب لا حصر لها في شتى العلوم الإسلامية . ضاع منها الكثير إبان المؤامرات التي دبرت ضد الإسلام وبلاده ، فظل هذا العدد المفقود مجهولاً لنا مع ما لم يحظ بالنشر منها وبقي مخطوطاً أوضاع بسبب الإهمال وطول الزمن لا نعرف عنه شيئاً إلا إلمامات يسيرة جاءت في كتب التراجم أو الفهارس .

ومن هنا اختلف العلماء والمؤرخون في أول من دون علم أصول الفقه .

فابن النديم يقرر في الفهرست أن أول من جمع قواعده في كتاب مستقل هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة . والمتأخرون من الحنفية يدعون أن أبا حنيفة سبق أبا يوسف في ذلك ، فيقولون : إن أول من دونه هو إمامهم الأعظم .

حيث بين طرق الاستدلال في كتاب له يسمى « كتاب الرأي » ثم ألف صاحباه أبو يوسف ومحمد بن الحسن فيه من بعده.[1] وخالفهم آخرون من الشافعية وغيرهم فقالوا : إن أول من ألف فيه هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي . ونحن لا نستبعد أن يكون غير الشافعي سبقه بالتأليف فيه إلا أنه لم يصلنا مؤلف يحمل هذا اللقب قبل رسالة الشافعي التي كتبها وهو في مكة ، وبعث بها إلى عبد الرحمن بن مهدي المحدث المشهور المتوفي سنة ١٩٨ هـ إجابة لطلبه أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن ، ويجمع قبول الأخبار فيه ، وحجية الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة . كتبها وأرسلها مع الحارث ابن سريج النقال . فسميت رسالة لهذا ، لأن الشافعي لم يسمها بذلك ، بل كان يشير إليها ويقول : كتابي أو كتابنا ، أو في الكتاب كذا وكذا ، ثم أملاها مرة أخرى على تلاميذه بمصر لتكون مقدمة لما أملاه في الفقه في كتاب الأم

بدأها بالبيان ما هو ، ثم قسمه إلى بيان القرآن وبيان السنة ، والبيان بالاجتهاد وهو القياس ، ثم بين أن من القرآن عاماً يراد به العام ، وعاماً يدخله الخصوص ، وعام الظاهر وهو يجمع العام والخاص[2] ، وعام الظاهر ويراد به

---

(١) راجع مقدمة أصول السرخسي ، وتاريخ بغداد جـ ٣ ص ٦٤ ، ص ٦٥ ، والانتقاء لابن عبد البر ص ٧٢ ، وطبقات الشافعية جـ ١ ص ٢٤٩ .

(٢) مثل قوله تعالى : « إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » فأما العموم ففي أولها إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، فكل نفس خوطبت بها في زمنه وبعده وقبله فهي مخلوقة من ذكر وأنثى .

والخاص منها في قوله تعالى: « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » لأن التقوى إنما تكون على من عقلها وكان من أهلها البالغين من بني آدم دون المخلوقين من الدواب وسواهم ودون المغلوبين على عقولهم منهم والأطفال الذين لم يبلغوا .

الخاص [1] ، ثم بين أن السنة مفروضة الاتباع بأمر الكتاب ، ثم تكلم عن الناسخ والمنسوخ وعن علل الأحاديث ، والاحتجاج بخبر الواحد والإجماع والقياس والاستحسان واختلاف العلماء .

وبعد الشافعي ألف الإمام أحمد بن حنبل أبواباً منه . مثل كتاب الناسخ والمنسوخ ، وكتاب طاعة الرسول ، وكتاب العلل .

ومما ينبغي ملاحظته أن الشافعي كان له فضل السبق في جمع هذه الأصول وربطها ببعض وجعلها في كتاب خاص ولم يكن هو الذي اخترعها وأنشأها لأنها كانت موجودة قبله مقررة عند الفقهاء ويسيرون عليها، ولذلك ذكر القواعد التي يتفق مع غيره فيها ويقررها بالشرح والبيان وما يختلف فيه مع غيره يصوره ثم يبطله ويبين وجهة نظره ، ومع ذلك لم يذكر كل القواعد التي استقر عليها العلم فيما بعد شأن أي علم ناشيء .

طرق التأليف في علم الأصول بعد الشافعي :

إن المؤلفين فيه لم يسيروا على نهج واحد ، بل افترقوا فرقتين . سلكت كل فرقة طريقة خاصة تغاير طريقة الأخرى . اختلفت الطريقتان نتيجة الإختلاف في الغرض ، واشتهرت إحدى الطريقتين باسم طريقة المتكلمين والأخرى باسم طريقة الحنفية أو الفقهاء .

فالمتكلمون سلكوا طريقة علماء الكلام في تقرير الأصول وتقعيد القواعد تقعيداً نظرياً يسير مع العقل والبرهان دون نظر إلى فروع المذاهب ، فما

---

(١) ومثاله قوله تعالى : الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل .

أيدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه، وما خالف ذلك ردوه ولم يلتفتوا إلى الفروع إلا عند قصد التمثيل أو التوضيح ، وهؤلاء ينتسبون إلى مذاهب عديدة . فمنهم المعتزلة ، ومنهم الشافعية والمالكية من أهل السنة . وقد تنسب هذه الطريقة إلى الشافعية لكثرة مؤلفاتهم فيها ، ولأن إمامهم الشافعي أول من كتب على هذه الطريقة .

وطريقة هؤلاء جعلت الأصول تتحكم في الفروع . ومن ثم لم يتعصبوا لمذاهبهم فيها، بل إن منهم من خالف إمامه فيما ذهب إليه غير أنهم استطردوا في ذكر أمور نظرية لا مدخل لها في الاستنباط فتكلموا في أصل اللغات أهي توقيفية أم وضعية ، وتكليف المعدوم جائز أولا ، وهل كان الرسول متعبداً بشرع قبل البعثة أولا كما تكلموا عن كثير من مسائل علم الكلام وبعض مسائل أخرى .

وأما الحنفية فكانت طريقتهم استنباطية يضعون من القواعد ما يعتقدون أن أئمتهم ساروا عليها في اجتهادهم حيث لم يترك لهم أولئك الأئمة قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشافعي لتلاميذه ، وإنما ورثوهم بعض قواعد منثورة في ثنايا الفروع ، فعمدوا إلى تلك الفروع يؤلفونها إلى مجاميع يوحد بينها التشابه ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط لتكون سلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة .

وطريقة هؤلاء أقرب من سابقتها إلى الفقه ، لأنها تربط الفروع بأصولها وتيسر طريق الاستنباط لمن أراد السير في طريق أئمتهم . غير أنه يؤخذ عليهم أن بعض قواعدهم جاءت ملتوية كنتيجة طبيعية لتحكيمهم الفروع تحكيماً تاماً. وأنهم كانوا يذكرون أموراً ليست من موضوع العلم كالفروع الفقهية التي عرضوا للاختلاف فيها، لذلك تراهم إذا ما قعدوا قاعدة ثم وجدوا فرعاً فقهياً شذ عنها

أعادوا تقريرها على شكل جديد يتفق مع ذلك الفرع إما بوضع قيد أو بزيادة شرط مما جعلها تبدو للناس وفيها شيء من الغرابة [1] .

وقد استقر الأمر على ذلك الاختلاف في طريقة التأليف فترة من الزمن ، ثم طرأت فكرة التقريب بين الطريقتين بالجمع بينهما والمقارنة بين قواعدهما في في مؤلف واحد .

وإليك طائفة من الكتب التي ألفت على الطريقتين والتي جمعت بينهما .

فمن الكتب التي ألفت على طريقة المتكلمين :

كتاب العهد لعبد الجبار المعتزلي المتوفي سنة ٤١٥ هـ وشرحه وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي المتوفي سنة ٤٣٦ هـ .

---

(١) من ذلك ما قرروه في كتبهم من « أن المشترك لا يعم » على معنى أنه إذا ورد في تركيب من التراكيب لا يصح أن يراد به سائر معانيه التي وضع لها بأوضاع متعددة كلفظ المولى فإنه مشترك بين المعتق والمعتق «الأعلى والأدنى» والعين فإنها موضوعة عند العرب للعين الباصرة وللذهب وللجاسوس ، والقرء فإنه موضوع للحيض والطهر ، فهذه القاعدة لم تنقل عن إمام من أئمة المذهب الحنفي ، ولكنهم أخذوها مما نقل عنهم من الفروع مثل قولهم في الوصية ولو أوصى لمواليه وكان للموصي موال أعلون وأسفلون ثم مات قبل أن يبين مراده بطلت الوصية ، لأنه لا يصح أن يحمل في هذه العبارة على النوعين معاً ، كما لا يصح أن يراد أحدهما بعينه ، لأنه ترجيح بلا مرجح ففهموا من ذلك أن المشترك لا يعم عند أئمتهم وجعلوها قاعدة أصولية . ولما وجدوا بعض الفروع يخالف هذه القاعدة لم يحاولوا إلغاؤها . بل حاولوا تصحيحها بإدخال الاستثناء عليها فقيدوها بقيد يخرج مثل هذا النوع ، فقد جاء في مسائل الأيمان : لو قال شخص لآخر : والله لا أكلم مولاك وكان للمخاطب موال من النوعين فإنه لا يبر في يمينه إلا إذا امتنع عن كلام الجميع فلو كلم أي واحد منهما حنث في يمينه ، فالحكم بالحنث بكلام أي واحد لا يكون إلا إذا أريد بلفظ المولى النوعين معاً ، وهو يفيد عموم المشترك ، وهذا يتنافى مع القاعدة السابقة ، من أجل ذلك أعادوا تشكيل القاعدة فقالوا : المشترك لا يعم إلا إذا كان بعد النفى فيعم لئلا يتعارض مع ذلك الفرع الذي وقع فيه لفظ مولى في سياق النفى .

وكتاب البرهان لأبي المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني الشافعي المعروف بإمام الحرمين المتوفي سنة ٤٧٨ هـ .

وكتاب المستصفي لأبي حامد الغزالي الشافعي المتوفي سنة ٥٠٥ هـ .

هذهالكتب الأربعة هي أصول الطريقة الأولى،وما جاء بعدها كان تلخيصاً لها ، مثل كتاب المحصول لفخر الدين الرازي الشافعي المتوفي سنة ٦٠٦هـ . وكتاب الأحكام للآمدي الشافعي المتوفي سنة ٦٣١ هـ.

وهذان الكتابان اختصرهما العلماء وتوالت عليهما الاختصارات .

فخرج من المحصول كتاب الحاصل لتاج الدين الأرموي المتوفي سنة ٦٥٦هـ، وكتاب التحصيل لسراج الدين الأرموي المتوفي سنة ٦٧٢ هـ . ومن هذين خرج منهاج الوصول للبيضاوي المتوفي سنة ٦٨٥ هـ والتنقيحات للقرافي المالكي المتوفي سنة ٦٨٤ هـ.

ومن كتاب الأحكام خرج كتاب منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب المالكي المتوفي سنة ٦٤٦هـ . ثم اختصره في كتابه « مختصر المنتهى » ثم توالت الشروح على هذه الكتب المختصرة .

ومن الكتب التي ألفت على طريقة الحنفية :

كتاب مآخذ الشرائع لأبي منصور الماتريدي المتوفي سنة ٣٣٣ هـ.

وكتاب أصول الجصاص المتوفي سنة ٣٧٠ هـ ، وكتاب تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي المتوفي سنة ٤٣٠ هـ .

وكتاب « تمهيد الفصول في الأصول » لشمس الأئمة السرخسي المشهور بأصول السرخسي المتوفي سنة ٤٨٣ هـ.

وكتاب أصول فخر الأسلام البزدوي المتوفي سنة ٤٨٢ هـ وشرحه المسمى بكشف الأسرار لعبد العزيز البخاري المتوفي سنة ٧٣٠ هـ .

وكتاب المنار وشرحه كشف الأسرار الصغير لحافظ الدين النسفي المتوفي سنة ٧٦٠ هـ.

ومن الكتب التي جمعت بين الطريقتين :

كتاب بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوى والأحكام لمظفر الدين أحمد ابن علي المشهور بابن الساعاتي المتوفي سنة ٦٩٤ هـ.

وكتاب تنقيح الأصول وشرحه التوضيح لصدر الشريعة المتوفي سنة ٧٤٧ هـ لخص فيه أصول البزدوي، والمحصول للرازي .

وكتاب جمع الجوامع لتاج الدين عبد الله بن السبكي الشافعي المتوفي سنة ٧٧١ هـ والذي قال إنه جمعه من أكثر من مائة كتاب .

وكتاب التحرير للكمال بن الهمام المتوفي سنة ٨٦١ هـ .

وكتاب مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور المتوفي سنة ١١١٩ هـ.

ولقد كتب الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفي سنة ٧٨٠ هـ كتاب الموافقات في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع ، وقد عني فيه ببيان أسرار التشريع وسلك مسلكاً مغايراً لمسلك الأصوليين في تحقيق المسائل حتى اعتبره العلماء — بحق — نوعاً جديداً من الأصول لم يسبق إليه .

هذا هو علم أصول الفقه في نشأته وطريقة التأليف فيه والمكتبة الإسلامية زاخرة بالكتب التي ألفت فيه على مر العصور وهي لا حصر لها ، وقد طبع

منه الكثير قديماً وحديثاً ، ولا يزال أكثرها مخطوطاً مبعثراً في المكتبات في أنحاء البلاد الإسلامية .

الغاية المقصودة من علم أصول الفقه والثمرة المرجوة منه :

قدمنا أن السبب الداعي إلى وضع علم أصول الفقـــه وتدوينه هو ضبط الاجتهاد وتنظيمه ورسم طريقته الصحيحة ليعرف صحيح الاجتهاد من فاسده لما دخل الدخيل على المجتهدين وادعى الاجتهـــاد من لم يتأهل له ، ولم يتركه العلماء على وضعه الأول بل أولوه الكثير من عنايتهم حتى استوى على سوقـــه وتمت قواعده وأخذ مكانته في صفوف العلوم الإسلامية ،واستمرت هذه العناية به حتى بعد أن فترت الهمم عن الاجتهاد وجنحت النفوس إلى التقليد ، ولا يزال العلماء يشتغلون به تأليفاً وتدريساً إلى وقتنا هذا .

وإن تعريفه مصرح بأن قواعده تعين المجتهد على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية . ومنه يعلم أن الغاية منه هي التوصل إلى اقتباس تلك الأحكام من أدلتها .

ومن هنا كانت فائدته للمجتهدين أمراً محققاً لا يماري فيه أحد ،فهو يفيد قطعاً حيث يوجد الاجتهاد . فإذا ذهب الاجتهاد فهل تبقى له فائدة أم تذهب بذهابه ويكون الاشتغال به عبثاً لا ثمرة له ؟

هذا التساؤل الذي طالما رددته الألسنة حتى ظن البعض أنه لا جواب له ، وأجاب آخرون عنه بنفي فائدته فقالوا: إن دراسة علم الأصول أصبحت لاغناء فيها ، لأن عصر الاجتهاد انتهى من قرون مضت . من الوقت الذي نادى فيـه الفقهاء بقفل باب الاجتهاد وقام الإجماع على ذلك ، وإذا طويت صحيفة الاجتهاد فلتطو معها صحائف الأصول .

ونحن نقول لهؤلاء : إن هذه الدعوى لم تستند إلى دليل صحيح ، بل إنها تحمل معها دليل بطلانها فهي متناقضة لأن الذي يملك الحكم بقفل باب الاجتهاد هم المجتهدون ، لأنه حكم شرعي لا دليل عليه من النصوص ولا سبيل إليه إلا الاستنباط ، فإذا كان أصحاب هذه الدعوى من المجتهدين كانت كاذبة حيث إنها صدرت منهم بالاجتهاد، وإذا كانت من غيرهم كانت باطلة غير مسموعة ، لأنهم ليسوا أهلاً لها ، فضلاً عن أنها تخالف حديث رسول الله الذي يقول : «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»، وما جرى عليه العمل من لدن فقهاء الصحابة إلى وقت صدورها .

وظروف هذه الدعوى التي صدرت فيها . إن الفقهاء لما وجدوا بعض المشتغلين بالفقه ادعوا الاجتهاد واجتهدوا بالفعل وخلطوا فيه خافوا على شريعة الله فعمدوا إلى إغلاق الطريق أمام هؤلاء فنادوا بقفل باب الاجتهاد ، ولتكون كلمتهم هذه مسموعة ادعوا معها الإجماع عليها ، فعلوا ذلك سداً لذريعة الفساد.

ومما يؤسف له أن هذا الصنيع لم يحقق الغرض المقصود منه ، فلا هو منع الدخلاء ، ولا هو حافظ على الاجتهاد وسلامته ، بل إنه فتح على الفقه الإسلامي باباً ينفذ منه أعداؤه للطعن فيه . مرة بالجمود ، وأخرى بعدم صلاحيته لتنظيم شئون الحياة . الأمر الذي جعلهم يستبدلون به قوانين من صنع البشر . قوانين مستوردة من الغرب لا تتفق تقاليد بلادها وعاداتها مع تقاليد البلاد الإسلامية وعاداتها .

فالاجتهاد لا يزال بابه مفتوحاً لمن تأهل له ، وشريعة الله التي جاءت أول الأمر لمحاربة التقليد والمقلدين ، واستنهضت الهمم وأيقظت العقول من غفوة الجاهلية ، وأمرت بالنظر والتأمل في آيات الله في الكون لا يعقل أنها تقر هذا الحجر على العقول وتمنع من الاجتهاد .

على أن تاريخ الفقه يحدثنا الحديث الصادق بوجود المجتهدين من حين إلى آخر في أنحاء متفرقة من العالم الإسلامي يحاربون هذه الدعوى ببيان بطلانها مرة ، وباستنباط الأحكام الملائمة لعصرهم وبيئاتهم مرة أخرى .

ولو سلمنا جدلاً أن هذه الدعوى عملت عملها ، وكان لها صداها في وقت الاجتهاد وأن الأرض خلت من المجتهدين اجتهاداً مطلقاً فإن فائدة علم الأصول لم تقتصر على هذه الطائفة ، لأنه فوق بيانه لقواعـــد الاجتهاد الصحيحة بين طرائق الأئمة أصحاب المذاهب ووازن بينها ورجح بعضها على بعض في بعض القواعد ، وهذه لا يستغني عنها طوائف أخرى[1] وراء المجتهدين اجتهاداً مطلقاً . فهناك المجتهدون في مذاهب أئمتهم يخرجون أحكام المسائل على أصول هؤلاء الأئمة ، وهناك أصحاب التخريج والترجيح ، وهناك الباحثون في الفقه الإسلامي بحثاً مقارناً يدللون على الآراء ويناقشون أدلتها لترجيح رأي على آخر .

وكل أولئك لا غنى لهم عن معرفة أصول الفقه ، لأنه ينير الطريق أمامهم ، وعلى ضوئه يفهمون ما استنبطه المجتهدون ويوازنون بين مذاهبهم ، ويتعرفون طرائقهم في الاجتهاد ليتم لهم اختيار أسلم المذاهب وأقواها .

وقصارى القول في هذه القضية : أن كل من اشتغل بالفقه الإسلامي لابد له من معرفة هذه الأصول ، لأنهـــا تكون العقل الفقهي السليم المنتج . لذلك

---

(١) قسم فقهاء الحنفية الفقهاء إلى سبع طبقات — ١ المجتهدون في الشرع اجتهـــادا مطلقا ٢ المجتهدون في المذهب ٣ — المجتهدون في المسائل يخرجونها على أصول أئمتهم ولا يخالفونها لا في الأصول ولا في الفروع بخلاف الطبقة الثانية فإنهم قد يخالفونهم في الفروع ٤ — أصحاب التخريج وهم الذين يفصلون قولا مجملا أو يبينون قولا مبهما ٥ — أصحاب الترجيح وهم الذين يرجحون قولا على قول — ٦ و ٧ مقلدون على درجتين .

كانت دراسته من يوم أن كملت قواعده واشتغل العلماء بتدريس العلوم الإسلامية – تسير جنباً إلى جنب مع دراسة الفقه من غير تفرقة بينهما إلا في ترتيب سني الدراسة حيث يؤخر تدريس الأصول إلى السنوات الأخيرة بعد أن يأخذ الطالب قسطا كبيراً من الفقه تؤهله لتلقي قواعد الأصول التي تظهر فائدتها حينذاك.

ولم يحدث في تاريخ الجامعات التي تعني بعلوم الشريعة أن واحدة منها أغفلت دراسة أصول الفقه أو تهاونت فيها ، بل تعدى ذلك إلى الجامعات المدنية التي تعني بعض كلياتها بدراسة أجزاء من الفقه الإسلامي فجعلت ضمن مناهجها منهجا خاصاً لهذه الأصول .

وها هي ذي كليات الحقوق في جامعات الدول الإسلامية تقوم بدراسته من زمن بعيد .

وفي الحق أن أصول الفقه لا يستغني عنه طالب الفقه سواء أكان متخصصاً في دراسته أم لم يكن متخصصاً فيهـــا بل لا يستغني عنه دارس القانون بجميع فروعه ، وبخاصة عندما ينتقل إلى مرحلة تطبيقه ، لأن القوانين متنوعة النصوص . ففيها الأوامر والنواهي ومنها العام والخاص، والمطلق والمقيد كما أن فيها واضح الدلالة على مراد المشرع والذي يكتنفه الأبهام ، وهي لا تخلو من التعارض أو القصور عن الوفاء بأحكام الوقائع الجديدة التي لم يعرض لها واضعوا القوانين حين وضعها فيضطر المطبق إلى استعمال القياس .

وهي بعد ذلك ألفـاظ تختلف في كيفية دلالتها على المراد منها فقد تدل بعبارتها وقد تدل بإشارتها . كما أن لها منطوقا ومفهوما موافقا أو مخالفا .

فإذا لم يكن مطبق القانون ملماً بقواعد الاجتهاد وطرق أخذ الأحكام من

النصوص – وهي من صميم أصول الفقه ولا يوجـــد لها نظير في علوم القانون باعتراف فقهاء القانون أنفسهم – فكيف يستطيع تقييد المطلق وتخصيص العام والجمع بين النصوص المتعارضة أو الترجيح بينها ؟ وكيف يميز بين المنطوق والمفهوم ؟ .

ثم ماذا يفعل عندما يحتاج إلى إعمال القياس لضرورة اقتضته ، والقياس الصحيح له شروطه المميزة له عن غيره أيقيس بمجرد الشبه ؟ وكيف يفعل في النص الاستثنائي من القاعدة ؟ هل نقصره على موضعه أو يتوسع فيه فيعدي حكمه إلى غير موضعه ؟ .

وكل ذلك مبين أجلى بيان في علم أصول الفقه . فإذا لم يكن شارح القانون أو مطبقه ملمـــاً بتلك القواعد فلا يأمن على نفسه الزلل أو السير على غير هدى .

من كل ذلك يبين لنا في وضوح أن أصول الفقه لم تنقطع فائدته ، بل إن الحاجة إليه تتزايد على مر الأيام وأصبح طالب القانون أحوج ما يكون إليه في هذا العصر الذي وحدفيه القضاء في مصر ودخل في اختصاص القاضي الوطني النظر في قوانين مأخوذة كلها من الفقه الإسلامي وعليه أن يرجع إليه – إذا لم يجد النص في القانون – للبحث عن حكم ملائم للوقائع المعروضة عليه[1] .

---

(١) ولعل هذا التوضيح لفائدة أصول الفقه يقنع بعض المسئولين الذين يقدمون اقتراحاتهم من حين لآخر مطالبين بإلغاء مادة الأصول من مقررات كلية الحقوق أو نقلها إلى مقررات السنة الأولى والاكتفاء منها بالمبادىء العامة بحجة تخفيف المناهج . وكأن أصول الفقه هو الذي أثقل كاهل الطلاب وحده . أو انعدمت فائدته فوضع مع القانون الروماني في كفة واحدة واقترح إلغاؤها من دنيا القانون .

وإنني أهمس في أذن هؤلاء الفضلاء فأقول لهم : ألسنا في بلد إسلامي يتزعم العالم الإسلامي =

وهذا العلم فيه بيان واف لكل ما يحتاج إليه الفقيه . ففيه بيان للأحكام بأنواعها ، والأدلة ومراتبها وطرق استنباط الأحكام من الأدلة وهي وجوه دلالة هذه الأدلة عليها، والمجتهد الذي يقوم بعملية الاستنباط.

تكلم الأصوليون في هذه الأمور في مباحث كثيرة أوفت على الغاية، وأضحت في غنى عن الزيادة وإن كانت في حاجة إلى شيء من التهذيب لتنقيته من المسائل النظرية والتي بني الاختلاف فيها على تفسير الألفاظ ، والمسائل التى ذكرت فيه على سبيل الاستطراد لبعدها عن الغاية المرجوة منه حتى بدت غريبة عنه :

يقول الإمام الغزالي في المستصفى[1] : إن علمـــاء الأصول مزجوا بمسائلة مسائل من علوم أخرى ، فالمتـكلمون من الأصوليين حملهم حب صناعاتهم على خلطه بمسائل منه ، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول ، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الأعراب جملا هي من علم النحو خاصة ، كما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفرع فقد أكثروا منه أ هـ بتصرف .

والأمام الشاطبي في موافقاته[2] يضع لنا ضابطا يعرف به مسائل الأصول الأصلية من غيرها فيقول في المقـــدمة الرابعة : « كل مسألة موسومة في أصول الفقه لا يبتني عليهـــا فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا

= وتتطلع إليه الأنظار من أنحاء الدنيا يقصد إليه الطلاب من كل قطر إسلامي عربي أو غير عربي لينهلوا من علوم الإسلام فيه ؟

أأخذنا في حسابنا قبل أن تتقدم بمثل هذا الاقتراح ما يقوله هؤلاء الطلاب الوافدون عنا لذويهم وقد ألغينا من مناهجنا أصول التشريع الإسلامي ؟

إن المسألة ليست بالسهولة التي يتصورونها فعلى رسلكم والله يوفقنا ويوفقكم .

(١) جـ ١ ص ١٠ .

(٢) جـ ١ ص ٤٣ وما بعدها . المطبعة التجارية .

تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية »، قال : والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل فيه . ثم قال : والمراد أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له ، وليس المراد أن كل ما يتوقف عليه تحقيق الفقه وينبني عليه من مسائله يعد من أصول الفقه وإلا لعد من أصوله جميع العلوم العربية وغيرها مما يتوقف عليه فهم الأحكام، وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه . كمسألة ابتداء الوضع ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبي متعبداً بشرع قبل البعثة أو لا ، ومسألة لا تكليف إلا بفعل وغيرها .

ثم قال : وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف على فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً . كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل ، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام . فالجمهور يقولون : إن الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعينات التي خير بينها ، وقالت المعتزلة : بل الواجب الجميع ، وقد اتفق المذهبان على أن من ترك الجميع لا يأثم إثم تارك واجبات ، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات فلا فائدة في هذا الخلاف عملياً ، بل هو نظري صرف لا ينبني عليه تفرقة في العمل فلا يصح الاشتغال بأدلته في علم الأصول أ هـ بتصرف .

تتمة : تقدم أن موضوع علم الأصول هو الأدلة والأحكام على الرأي المشهور لذلك رأينا أن نتمم هذه المقدمة بتعريف كل من الدليل والحكم فنقول :

الدليل في اللغة يطلق على الدال أي المرشد . وهو الناصب للدليل الهادي إلى أي شيء حسي أو معنوي . كما يطلق على ما يستدل به أي ما به الإرشاد.

جاء في مختار الصحاح : الدليل مايستدل به أو الدال أيضاً وقد دله على الطريق دلالة ودلولة . فالعلامات التي توضع في مفترق الطرق لتدل عليها تسمى دليلاً ، والذي وضعها يسمى دليلاً أيضاً ، والخبير بالطريق إذا سار مع شخص ليدله عليه يسمى دليلاً كما أن كلامه المرشد إليه يسمى دليلا أيضاً .

وفي الاصطلاح الشرعي يراد به ما يمكن التوصل بالنظر[1] الصحيح فيه إلى حكم شرعي على سبيل القطع أو الظن .

وخصه فريق من العلماء . بما يستفاد منه حكم قطعي ، وأما ما يستفاد منه حكم ظني فيسمى أمارة[2] .

وعلى الأول ينقسم الدليل إلى قطعي وظني . كما ينقسم على الرأيين إلى نقلي كالنصوص والعرف والإجماع ، وعقلي كالقياس والاستحسان والاستصلاح كما سيأتي توضيحه .

والاستدلال لغة هو طلب الدليل للاهتداء إلى أي شيء حسي أو معنوي .

وفي اصطلاح الأصوليين . هو طلب الدليل الشرعي للتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى الحكم الشرعي .

---

(١) النظر هو ترتيب أمور معلومة في الذهن لتحصيل المجهول ، فإذا كان الترتيب سليماً كان النظر صحيحاً ، وإن لم يكن سليما كان النظر غير صحيح ، ولهذا قالوا بصحيح النظر . راجع متن مسلم الثبوت ص ١٣ .

(٢) راجع المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣٦٥ ، ومتن مسلم الثبوت ص ١٣ ، والأحكام للآمدي جـ ١ ص ٥ . وقد قال الآمدي إن الأول مصطلح الفقهاء ، والثاني مصطلح الأصوليين .

غير أنهم اختلفوا في ذلك الدليل المطلوب .فالجمهور يذهبون إلى أنه مطلق الدليل . سواء كان نصاً من القرآن أو السنة أو غير نص كالإجماع والقياس والاستصلاح وغيرها . وهو بهذا المعنى يرادف الاجتهاد .

ويرى البعض أنه دليل خاص وهو ما عدا النص والإجماع والقياس ،فيشمل الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب فيكون غير مرادف للاجتهاد بل يكون نوعاً منه .

والحكم لغة القضاء ، ويطلق على الحكمة : وفي العرف هو إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه . كقولنا : هذا الشيء حسن وهذا الشيء غير حسن.

وفي اصطلاح الأصوليين يطلق على نوعين . الحكم التكليفي نسبة إلى التكليف الذي هو طلب ما فيه كلفة ، والحكم الوضعي نسبة إلى الوضع وسيأتي بيانه قريباً.

ويعرف الأول بأنه خطاب الله[1] المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً .

---

(١) هذا التعريف عند أهل السنة الذين يقولون بأن لله كلاما قديما أزليا . وأما المعتزلة الذين ينكرون ذلك ويقولون بخلق القرآن لا يعرفون الحكم بالخطاب بل يعرفونه بأنه ما يثبته الشارع في الفعل موافقا لما فيه من صفة حسن أو قبح . لأنهم يجعلون للأفعال حسنا وقبحا ذاتيا وبناء على ما فيها من حسن أو قبح يكون الحكم الشرعي فيطلب فعل ما فيه حسن ويطلب الكف عما فيه قبح .

ثم اعترضوا على تعريف أهل السنة فقالوا : إن الحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه استحال عدمه . فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فلا يصح تعريفه بالخطاب الذي هو قديم عندكم . وأجاب أهل السنة على ذلك . بأننا لا نسلم حدوث الحكم بل هو قديم والحادث ليس هو ذات الحكم بل تعلقه بفعل المكلف تنجيزا . والنسخ يرد على هذا التعليق فيصبح الحكم غير مطلوب من المكلف . راجع مسلم الثبوت جـ ١ ص ٥٥ .

ويعرف الثاني بأنه خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سببا لغيره أو شرطا له أو مانعا منه . ومن الأصوليين من يعرف الحكم بتعريف شامل للنوعين فيقول : هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً .

شرح التعريف : الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للأفهام ، وفي الاصطلاح : يطلق على الكلام الذي يصح توجيهه للأفهام سواء أفهم بالفعل أو لا . فهو من شأنه الإفهام .والمراد في التعريف المعنى الاصطلاحي ، لأنهم يريدون به كلام الله النفسي ، وهو في الأزل موصوف بكونه صالحاً للتوجيه بالفعل إذا وجد المكلف بصفات التكليف بعد بعثة الرسول ، وصالح للأفهام كذلك .

« المتعلق بأعمال المكلفين » المرتبط بها على وجه يبين صفتها من كونها مطلوبة الفعل أو مطلوبة الترك أو مباحة .

والأفعال : جمع فعل.وهو ما يدخل تحت قدرة المكلف ويتمكن من تحصيله سواء أكان من أفعال الجوارح أم من أفعال القلوب . كالنية والإخلاص والحسد والحقد والرياء وغيرها . والمكلف هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة . والاقتضاء الطلب وهو يتناول طلب الفعل وطلب الترك على وجه الحتم أو لا على وجه الحتم . والتخيير[1] . التسوية بين فعل الشيء وتركه من غير ترجيح لواحد

---

(١) قيل إن التخيير وهو الإباحة ليس من أحكام التكليف لأنه لا طلب فيه ، وقيل هو منها وفسر ذلك بأنه يجب اعتقاد الأباحة ،ولكن التحقيق كما جاء في المسودة لآل تيمية ص ٣٦ أن المباح من أقسام أحكام التكليف بمعنى أنه يختص بالمكلفين أي أن الاباحة والتخيير لا يكون إلا لمن يصح إلزامه بالفعل أو الترك . فأما الناسي أو النائم والمجنون فلا إباحة في حقهم كما لا حظر ولا إيجاب فهذا معنى جعلها من أحكام التكليف لا بمعنى أن المباح مكلف به» اهـ .

منها . فيخرج عن الحكم الخطابات المتعلقة بذات الله وصفاته والمتعلقة بأفعال المكلفين من غير هذه الجهة نحو « والله خلقكم وما تعملون » .

ومعنى الوضع في التعريف العام . جعل الشارع الشيء سبباً لآخر أو شرطا له أو مانعاً منه . فإذا كان الخطاب متعلقاً بجعل الشيء سبباً سمي خطاباً وضعياً وحكما وضعياً نسبة إلى الوضع وهو الجعل لأن كون الشيء سبباً شرعياً لشيء آخر إنما هو بجعل الشارع دون غيره ، ولولا جعل الشارع إياه سبباً لما كان كذلك .

فتبين بذلك أن لله أحكاما هي عبارة عن كلامه النفسي القديم الصالح للتوجيه للمكلفين عند وجودهم المبين لصفات أفعالهم من كونها مطلوبا فعلها أو تركها أومباحة لا هي مطلوبة الفعل ولا الترك ، والذي ربط بين الأشياء فجعل بعضها سببا لآخر أو شرطا له أو مانعا منه .

ولما كانت هذه الأحكام خفية علينا أقام الشارع عليها أدلة لنتوصل بالنظر الصحيح فيها إلى تلك الأحكام .

فإذا كان الدليل قاطعا في دلالته توصلنا به إلى حكم الله قطعا ، وإذا كان ظنياً في دلالته توصلنا به إليه ظنا ، والظن كاف فى وجوب العمل بما أوصل إليه الدليل ، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها .

ولعلماء الأصول هنا خـــلاف في أن هذه الأدلة مثبتة كلها للأحكام ، أو أو أن بعضها مثبت لها ، وبعضها كاشف عنها ومظهر لها لا مثبت ، أو أنها كلها كاشفة عن حكم الله .

ويبدو لي أنه خلاف لفظي لا حقيقي ، لأن هــــذه الأدلة لم تثبت حكم الله القديم ، بل هو ثابت قبلها . غير أنه لم يكن معلوما لنا فلما أقام الشارع تلك الأدلة وتوصلنا بصحيح النظر فيها إليه ثبت علمنا به ، وإن كان هذا العلم تفاوت

درجاته حسب اختلاف دلالة الدليل ، فصح القول بأن هذه الأدلة مثبتة للأحكام من جهة إثباتها العلم لنا بها ، ووجوب التكليف بها بعد ذلك العلم . وإن لم تكن مثبتة لها على الحقيقة ، بل هي كاشفة عنها . يستوي في ذلك كلام الله المقروء وغيره من الأدلة . صرح بهذا غير واحد من الأصوليين .

جاء في كتاب جمع الجوامع وشرحه[1] . أن الحكم المتعارف عند الأصوليين هو خطاب الله أي كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل خطابا حقيقة على الأصح ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرها .

ويقول عز الدين بن عبد السلام في كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام[2] : إن القرآن يطلق على الألفاظ الدالة على الكلام القديم ويطلق على الكلام القديم الذي هو مدلول الألفاظ .

وهو صريح في أن القرآن الذي نقرأه دال على كلام الله القديم الذي يسمى قرآنا أيضا .

ويقول الكمال بن الهمام في تحريره[3] « فنظم القرآن كاشف عن حكم الله كغيره من الأدلة ، لكن العلماء لم يعدوه كاشفا ، وقالوا إنه :مثبت وغير

---

(١) جـ ١ ص ٥٩ حاشية العطار .

(٢) جـ ٢ ص ١٠ .

(٣) التحرير بشرح التيسير جـ ٢ ص ٢٦٦ ومثل ذلك في مسلم الثبوت جـ ١ ص ٥٦ والغزالي في المستصفى جـ ١ ص ١٢٥ يصرح بأن الله عز وجل ربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمرنا بتلاوته فيسمى قرآنا ، وربما دل عليه بلفظ غير متلو فيسمى سنة ، والكل مسموع من الرسول عليه السلام . والعطار في حاشيته على جمع الجوامع ص ٦٠ يقول : وقيد الكلام بالنفسي لأن اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد في حواشي المختصر .

كاشف سدا لطريق التحريف والنفي بأن يقال : ليس هذا المقروء كلامه بل هو كاشف عنه » .

. ويقول شارح مسلم الثبوت عند الكلام على الأصول الأربعة . ثم أن هذه الأصول راجعة إلى كلام الباري النفسي فإنه الحاكم حقيقة بكلامه الأزلي وهذه الدلائل كواشف عنه[1] .

من كل ذلك يتبين لنا أن الحكم عند الأصوليين هو كلام الله النفسي القديم المبين لصفات أفعال المكلفين ، وأن ما أقامه الشارع من الدلائل عليه كاشفة عنه وليست مثبتة له لا فرق بين النصوص وغيرها إلا في مدى الكشف هل هو كشف قطعي أو ظني ، وأن الاختلاف في كونها مثبتة كلها أو كاشفة كلها أو أن بعضها مثبت والبعض الآخر كاشف لا معنى له في نظري لأنه خلاف لفظي راجع إلى تفسير المراد من الاثبات / هل هو إثبات نفس الأحكام أو إثبات العلم لنا بتلك الأحكام، فإذا فسرناه بإثبات العلم لنا جعلناها كلها مثبتة ، وإذا فسرناه بإثبات نفس الحكم نفينا كونها مثبتة له ، لأنه ثابت قبلها ، وبغير هذا لا يستقيم الكلام ولا يتفق مع الواقع، ومن تحرز من إطلاق لفظ الكاشف على القرآن بخصوصه لم يكن لأنه مثبت للأحكام بل لئلا يكون ذريعة للقول بأن هذا المقروء ليس كلام الله ، وعلى هذا التفسير يكون قول المفصل الذي جعل بعضها مثبتا وبعضها كاشفاً لا معنى له .

وأما الفقهاء فالدليل عندهم هو نفس الدليل عند الأصوليين من النصوص

---

(١) جـ ٢ ص٣ وراجع منه أيضاً جـ٢ ص ٣ وفيه يقول بعد أن قال أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع والقياس : ومعنى الإضافة في أدلة الأحكام أن الأحكام النسب الخاصة النفسية إذ هي تعلقات الكلام النفسي القديم القائم بالذات المقدسة بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعاً والأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس أدلة تلك النسب وبسبب كونها أدلة سميت أصولا لأن الأصل ما يبتني عليه غيره والمدلول مبتني على الدال اهـ .

المنزلة وغيرها من أنواع الرأي ، ولا يختلفان إلا في أن الأدلة التي يبحث فيها الأصولي هي الأدلة الإجمالية ، والأدلة التي يبحث فيها الفقيه هى الأدلةالتفصيلية الجزئية كما سبق تفصيله .

ولكنهم يختلفون في مسمى الحكم . فبينما يعرفه الأصوليون . بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ إذ يقول الفقهاء : إنه أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ . أي ما ثبت بذلك الخطاب ، وهو أمر حادث ، لأنه صفة يتصف بها فعل المكلف أو يكون أثراً لذلك الفعل الحادث بعد وجوده .

مثال ذلك : أن الله حرم في الأزل قتل النفس المعصومة إلا بحق يوجب ذلك . فهذا التحريم القديم هو خطاب الله أي كلامه النفسي الأزلي القديم الصالح للتوجيه للمكلفين . وأنزل قوله تعالى « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ليكشف لنا عن هـــذا الحكم ، والمجتهد يبحث في هذا النص فيفهم منه حرمة القتل للنفس البريئة بناء على أنه نهي مطلق والنهي المطلق يفيد التحريم ، فيصف هذا القتل الذي هو فعل المكلف بالحرمة ، فيقول : قتل النفس البريئة حرام .

فالتحريم الأزلي هو الحكم عند الأصوليين ، والحرمة التي يتصف بها القتل هو الحكم عند الفقهاء ، وهو أثر لذلك التحريم .

هذا هو الحق في المراد بالحكم والدليل عند الأصوليين والفقهاء . وبه يظهر أن الحكم شيء والدليل شيء آخر .

وأما ما ذهب اليه بعض الكاتبين[1] من أن الحكم عند الأصوليين هو النص الشرعى من القرآن المقروء والسنة .

---

(١) أول من فعل ذلك فيما أعلم – المرحوم الشيخ محمد الخضري في كتابه أصول الفقه ص١٨ ثم تابعه من جاء بعده من الكاتبين في الأصول من غير أن يكلفوا أنفسهم الرجوع إلى=

ففيه أولا : الخلط بين الدليل والمدلول وجعلهما شيئاً واحـــداً عند الأصوليين مع أنهما متغايران .

وثانيهما : المخالفة الصريحة لكلام الأصوليين أنفسهم لأنه لم يقـل أحد منهم ، إن نفس النصوص المقروءة وغيرها هي الحكم .

ونحن نقول لهم : إذا كان هذا هو الحكم فأين الدليل عندهم ؟ فإن قالوا : هو نفسه وأن التغاير بينهما بالاعتبار قلنا : إنه مخالف للمنطق والمعقول ، لأنهما يفرقان بينهما، بل إن التغاير بينهما يعتبر من البديهيات التي لا يقع فيها نزاع .

= كتب الأصول الأولى والعصمة لله وحده.

ولما نبهت بعض زملائنا الفضلاء إلى هذا الخطأ استجابوا مشكورين ورجعوا إلى الصواب

القسم الأول : « في الادلة »

مقدمة تمهيدية :

قدمنا أن الدليل في الاصطلاح الشرعي . هو ما يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيه إلى الحكم الشرعي . وأن الله جلت قدرته أقام الأدلة ونصب الأمارات هادية مرشدة إلى أحكامه التي شرعها في الأزل . وهي خطاباته المتعلقة بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً .

فأنزل كتابه تبيانا لكل شيء تفصيلا في بعض الأحكام وإجمالاً في البعض الآخر ، وجاءت السنة الموحي بها شارحة مبينة ومكملة لما أنزل الله في الكتاب ، ثم أذن في الاجتهاد لاستنباط الأحكام التي لم تصرح بها النصوص فكان الرأي المتفق عليه ، والمتنازع فيه الذي أمرنا برده إلى كتاب الله وسنة رسوله ، يقول سبحانه : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرســـول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » .

ففي الآية الكريمة أمر بإطاعة الله وتكون بالعمل بكتابه ، وآخر بإطاعة الرسول وهي تتحقق بعد وفاته بالعمل بسنته ، وثالث بطاعة أولي الأمر وهم

أهل الرأي الناضج من المجتهدين — على أحد التأويلين في الآية — ثم أمر برد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنه رسوله فيعمل بأقرب الآراء شبهاً بهما .

كما أن في الآية إشارة إلى ترتيب تلك الأدلة . وقد جاءت السنة مصرحة بذلك الترتيب فيما رواه المحدثون عن معاذ بن جبل حينما أرسله رسول الله إلى اليمن قاضياً ومعلماً قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بم تقضي إذا عرض لك قضاء ، قلت : أقضي بكتاب الله قال : فإن لم تجد في الكتاب ، قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ، قلت : أجتهد رأيي ولا آلو . فضرب رسول الله على صدري وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي الله ورسوله » فهذا الحديث دل على أن أدلة الأحكام كتاب الله وسنة رسوله ثم الاجتهاد بالرأي وإن كان الرأي لا يعتبر مستقلاً بالدلالة في هذا العصر ، لأنهم كانوا يرجعون بآرائهم إلى رسول الله فيصوب المصيب ويخطيء المخطيء بما يوحى إليه . شأن اجتهاده صلوات الله وسلامه عليه . وعدم تعرض الحديث للإجماع لا ينفي كونه دليلاً لأنه لم يكن له اعتبار في عصر نزول الوحي ، بل لم يوجد إلا حينما وجد الرأي كدليل مستقل في عصر الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم

يدل على ذلك الآثار المنقولة عن أصحاب رسول الله . منها ما رواه البغوي في مصابيح السنة عن ميمون بن مهرين قال : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى به ، وإن لم يجد في كتاب الله وعلم عن رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياه أن يجد في سنة رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضي به ، وكان عمر يفعل ذلك .

من كل ذلك يظهر لنا أن أدلة الأحكام ليست كلها في مرتبة واحدة بل

هي متفاوتة المراتب في الاستدلال بها ، فأولها كتاب الله متى كان مستقلاً في الدلالة ، ثم يليه سنة رسول الله ، ثم يجيء بعدها الأجماع إن تحقق ونقل نقلا صحيحا ، ثم الرأي الذي تنوع إلى أنواع في عصر الأئمة أصحاب المذاهب.

ومن هنا تنوعت تلك الأدلة إلى نوعين : أدلة أصلية . وهي التي لا تتوقف دلالتها على الأحكام على دليل آخر . وهي القرآن والسنة لأنهما اللذان نزلا للبيان أولا ، وتبعية وهي التي تتوقف دلالتها واعتبارها على غيرها ، وهي ما عداهما كالأجماع فإنه لابد له من سند آخر عند تكونه ، والقياس والاستحسان وغيرها مما سيأتي بيانه مفصلا .

والأصوليون الذين قعدوا القواعد وبينوا أنواع الأدلة وطرائق الأئمة في الاستدلال بينوا ما هو متفق عليه منها ، وما هو مختلف فيه . كما اختلفوا في عد الأدلة المعتبرة .

ففريق حصرها في الكتاب والسنة والأجماع ، وآخر يزيد عليها القياس والاستصحاب ،وثالث يضم إليها الاستحسان والعـــرف ، ورابع يزيد عليها المصالح المرسلة وسد الذرائع .

ومن الأصوليين من يزيد على هذا العدد أنواعاً أخرى. هي في حقيقتهاإما راجعة إلى تلك الأدلة ، أو لا تعتبر دليلا كالبراءة الأصلية والاستقراء،والأخذ بالأخف ، وإجماع الخلفاء الراشدين ، وقول المعصوم ، وإجماع العترة أي أهل بيت الرسول ﷺوغير ذلك[1] .

ومع هذا الاختلاف في العد فهم متفقون على أن الكتاب والسنة هما المصدران

---

(١) راجع تنقيح الفصول للقرافي المالكي ص ٧٣ .

الأساسيان اللذان يرجع إليهما كل المصـــادر الأخرى ، لأن حجية تلك المصادر راجعة إليهما ،وأن كل نزاع أو خلاف يقع بين المجتهدين فمرده إليهما، بل إن كتاب الله هو أصل الأصول ومصدر المصادر وهو الحكم في كل شيء كما يدل عليه قوله:تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين »(١).

ونحن هنا لا يعنينا العد ولكننا سنتكلم بشيء من التفصيل على ما اشتهرعند الأصوليين من الأدلة وهي عشرة : الكتاب ، والسنة ، والأجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والاستصلاح « المصالح المرسلة » والعرف ، وقول الصحابي ، وشرع من قبلنا ، والاستصحاب .

وهذه الأدلة العشرة تتنوع الى نوعين : نقلية وعقلية :

فالنقلية : هي التي يكون طريقها النقل ، ولا دخـــل للمجتهد في تكوينها وإيجادها ، وعمله قاصر على فهم الأحكام منها بعد ثبوتها . وهي الكتاب والسنة والأجماع والعرف ، ومثلها قـــول الصحابي وشرع من قبلنا عند من جعلهما من الأدلة .

والعقلية : وهي التي يكون للعقل دخل في تكوينها ، أو بعبارة أخرى : هي التي يكون للمجتهد عمل في تكوينها.وهي القياس والاستحسان والاستصلاح . فالقياس يوجد بصنع المجتهد فهو الذي يبحث عن الأصل وعلة الحكم فيه ووجودها في الفرع ، ومساواة الفرع للأصل في تلك العلة ، ثم بعد ذلك يحكم بالمساواة أو التعدية على الخلاف في التعبير في تعريفه .

---

(١) النحل ٨٩ .

والاستحسان كذلك في أغلب صوره من صنع المجتهد ، فإن كان قياساً خفياً في مقابلة قياس جلي فأمره ظاهر ، وإن كان استثناء من قاعدة عامة ـ بغير نص ـ فالمجتهد هو الذي بحث في الحكم العام فوجد تطبيقه على جزئية من جزئياته يوقع في الحرج لتفويت مصلحة هامة أو إلحاق ضرر فاستثناها من الحكم العام وأثبت لها حكماً آخر .

ومثل ذلك يقال في المصلحة المرسلة ، فإن المجتهد هو الذي يقدر المصلحة التي يستند إليها بعد وزنها بميزان المصالح الشرعية . بخلاف القرآن والسنة فإنهما وجدا قبل استدلال المجتهد ، والأجماع فإنه وجد وتقرر قبل بحثه أيضاً ، والعرف كذلك ، ويقال مثل ذلك في قول الصحابي الذي يستدل به من جاء بعد عصر الصحابة وفي شرع من قبلنا .

وهذا التقسيم بالنظر إلى أصول الأدلة وذاتها إما بالنظر إلى الاستدلال بها فكل واحد من النوعين لا يستغني في دلالته على الحكم عن الآخر .

يقول الأمام الشاطبي[1] في موافقاته : الأدلة الشرعية ضربان . أحدهما ما يرجع إلى النقل ، والثاني ما يرجع إلى الرأي ، وهذه القسمة بالنسبة لأصول الأدلة وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلي الآخر . لأن الاستدلال بالمنقول لابد فيه من النظر ، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل . .

وبعد هذا فإن تلك الأدلة تسمى أصولا ومصادر : وهذا بالنسبة إلى الحكم عند الفقهاء ظاهر فإنها أصول له انبنى عليها ومصادر لأنه منها أخذ .

---

(١) جـ٣ ص ٤٦ .

وأما بالنسبة للحكم عند الأصوليين فهى أدلة بلا ريب لأنها أرشدت إلى الحكم وتوصل المجتهد بالنظر فيها إليه توصلاً قطعياً في بعضها وظنياً في بعضها الآخر ، ولكنها لا تسمى مصادر له ، لأنه لم يؤخذ منها ، بل هو ثابت قبل نزول الوحي بها وقبل أن ينظر المجتهد فيها . كما لا تسمى أصولاً لأن ذلك الحكم لم يبن عليها ، ولذلك سمي العلماء هذا العلم بعلم أصول الفقه[1] الذي هو الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية .

هذا إذا نظرنا إلى ذات الحكم وثبوته . أما إذا نظرنا إلى علمنا بهـذا الحـكم من أدلته فيمكن تسمية الأدلة أصولا ومصادر لأن علمنا انبنى عليها ومنهـا أخذ . وعليه يحمل كلام من سماها أصولا مـن الأصوليين كالكمال بن الهمام في تحريره وصاحب مسلم الثبوت[2] .

وتسمى هذه الأدلة أيضاً بالحجج، لأنه يلزمنا العمل بها وبثبت بها حق الله على وجه ينقطع بها العذر ، أو لأنه يلزمنا الرجوع إليها من حيث العمل بهـا شرعاً[3] .

وأخيراً نقول : إن هذه الأدلة لا تنافي قضايا العقول ، بمعنى أنها لا تجيء بأحكام لا تقبلها العقول السليمة .

---

(1) شرح التيسير جـ ٣ ص ٢ .

(2) شرح التيسير جـ ٣ ص ٢

(3) يقول السرخسي في أصوله جـ ١ ص ٢٧٧ : الحجة لغة اسم من قول القائل حـج أي غلب ويقول الرجل : حاججته فحججته فصار مغلوبا ، ثم سميت الحجة في الشريعة به ، لأنـه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها وجه العذر ويجوز أن يكون مأخـوذاً من معنى الرجوع إليه . أي أن الفقيه يجب عليه الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً . ا.هـ.

لأن الأدلة نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين كي يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تتلقها بالقبول فضلا عن أن تعمل بمقتضاها فتضيع الفائدة المقصودة من التشريع .

ولأنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، لأنها حينئذ تكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل، ولأن مورد التكاليف هو العقل حتى إذا فقِدَ ارتفع التكليف رأساً ، فلو جاء على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق بخلاف العاقل الذي يكلف بتصديق ما لا يصدقه عقله ولا يقبله فإنه إيقاع له في حرج كبير ، والحرج منفى عن التشريع بالنص القاطع في كتاب الله « وما جعل عليكم في الدين من حرج » .

ولأن الاستقراء دل على أن العقول الراجحة صدقتها وانقادت لها ومن أنكر ذلك فهو إما معاند أو متجاهل [1] .

---

(١) قد يقال : كيف تدعون أنها غير منافية لقضايا العقول مع مجاء فيها من أمور عجز العقل عن إدراكها وهى ما تسمونه بالمتشابه .

والجواب : أن هذا الاعتراض ناشيء عن عدم الفرق بين كونها منافية لقضايا العقول وبين كونها جاءت بأشياء يعجز العقل عن فهمها فإن معنى منافاتها للعقول أنها تأتي بما لا يصدقه العقل بعد فهم المقصود منه ، ومعنى الثاني أنها جاءت في أغلبها بأمور معقولة يدركها العقل ويصدقها وفيها بعض أشياء لا يدرك العقل حقيقتها ولكنه مأمور بالتصديق بها كما جاءت مع تفويض علمها لله سبحانه يصرح بذلك قوله تعالى في سورة آل عمران - ٧ « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم-

هذا هو الأطار العام لأدلة الأحكام في شريعة الله ، وسنرى من عرضها تفصيلا أن فيها من المرونة والسمة ما يجعل من الفقه الإسلامي فقهاً عالمياً يسير مع واقع الحياة ويلائم كل المدنيات الصحيحة . فقهاً ينبض دائماً بالحياة مهما تقدم به الزمن ، يعيش الناس في ظل أحكامه سعداء آمنين .

لأن تلك الأدلة ليست مجرد نصوص تعبدية حتى يكون العقل محجوراً عليه ، ولا محض آراء تسيرها الأهواء أو تتحكم فيها الأغراض . بل نصوص بينت أحكام بعض الجزئيات التي لا تتغير ولا تتبدل مصالحها بياناً واضحاً لاخفاء فيه ، وهذه تطبق أحكامها على وقائعها من غير أن يتدخل أحد في تغييرها ولا تملك أي سلطة تأويلها لتخرج بها عن مراد الشارع بها .

وأخرى جاءت على هيئة قواعد عامة صالحة للتطبيق مهما تغير الزمن أو اختلفت البيئات . طبقها الفقهاء والأئمة على اختلاف أزمنتهم وبيئاتهم ، وكلما ظهر لهم عند تطبيقها عنت أو حرج في جزئية من جزئياتها عمدوا إلى الاستثناء والاستحسان المقرر أصله في القرآن والسنة في الاستثناءات الصريحة أو في نصوص التيسير ونفي الحرج . . . فإذا لم يجد المجتهد نصا اتجه إلى البحث عن إجماع سابق ، فإن وجده عمل بمقتضاه ، وإن لم يجده بحث عن الأشباه والنظائر في النصوص ليلحق النظير بنظيره أو أعمل القواعد الكلية ، فإذا وجد القياس لا يحقق المصلحة أو كان تطبيق القاعدة يؤدي إلى حرج ظهر الاستحسان من جديد فيعدل به المجتهد إلى طريق آخر يحقق المصلحة ويرفع الضرر وينفي الحرج .

فإذا لم يكن نص ولا قياس ولا استحسان كان الاستصلاح ووزن المصالح

ـ يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » فالمتشابه لم نكلف إلا الإيمان به كما ورد من غير أن نبحث عن حقيقته وليس في هذا منافاة لقضايا العقول . راجع الموافقات للشاطبي جـ ٣ ص ٩٠ وما بعدها .

بميزان الشريعة فيأخذ بأقربها شبهاً للمصالح المشروعة وأعمها نفعاً وأثبتها تحقيقاً .

كل ذلك مع ما للعرف في الفقه الأسلامي من منزلة لا تعد لهـا منزلته في القوانين الوضعية .

ولن يعجز هذا الفقه عن الوفاء بأحكام ما يجد من الحـوادث مهما كثرت ولن يجد الناس مخلصاً يخلصهم من هذا الاضطراب الذي يعيشون فيه غير الرجوع بقوانينهم إليه وعلى الله قصد السبيل .

الدليل الأول : الكتاب أو القرآن

تعريفه : خصائصه ومميزاته . نزوله . نقله . تدوينه .

إعجازه . دلالته على الأحكام . أسلوبه في بيانها

الكتاب في اللغة : يطلق على كل كتابة ومكتوب ، ثم غلب في عرف أهل الشرع على القرآن .

والقرآن في اللغة مصدر قرأ بمعنى القراءة . يقال قرأ قراءة وقرآناً ، ومنه قوله تعالى : « لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه »[١] ثم غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بألسنة العباد . ومنه قوله تعالى : « إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم [٢] » وهو في هذا المعنى أشهر [٣] من لفظ الكتاب ، لأن لفظ الكتاب كما

---

(١) القيامة ـ ١٧ وما بعدها .

(٢) الأسراء ـ ٩ .

(٣) التقرير والتحبير جـ ٢ ص ٢١٣ وارشاد الفحول ص ٢٦ .

اطلق على القرآن أطلق على غيره من الكتب السماوية بل وعلى غيرها من بعض الكتب المؤلفة في الفنون المختلفة ، فإذا أطلق لفظ الكتاب لا يتعين أن المراد به القرآن إلا إذا أضيف إلى الله فتقول : في كتاب الله كذا ، أو ذكر في مقابلة الأدلة الأخرى ، أما القرآن عند إطلاقه فلا ينصرف إلا لهذا القدر المعين من كلام الله .

ولهذا فسر الكتاب بالقرآن وجعل تعريفاً لفظياً له كما يقول الأصوليون .

وقد سماه الله كتاباً وقرآناً في آيات كثيرة [1] فسمي قرآناً لكونه متلواً، وكتاباً لكونه مدوناً بالأقلام حتى قال العلماء : إنهما مترادفان عرفاً. أي لفظان يدلان على معنى واحد، وفي هذا إشارة إلى حفظه في موضعين الصدور والسطور فلا ثقة لنا بحفظ حافظ حتى يوافق الرسم المجمع عليه ، كما لا ثقة لنا بكتابة كاتب حتى يوافق ما هو عند الحافظ بالأسناد الصحيح المتواتر .

وإذا كان الكتاب هو القرآن فهو معلوم لا يحتاج إلى تعريف يبين المراد منه، ولكن الأصوليين عنوا بتعريفه لبيان خصائصه الثابتة له المميزة له عن غـــيره

---

(١) سمى كتاباً في أكثر من خمسين آية ، وسمى قرآناً في نيف وسبعين آية محلى بال ومجرداً منها وقد يجمع بينهما في آية واحدة فمن الأول قوله تعالى: «نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس» ٢ آل عمران - ٣ ، ومنه: «الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد» الزمر - ٢٣ ، ومن الثاني قوله تعالى: « إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم » الاسراء - ٩ ، ومنه « إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين » الواقعة - ٧٧ - ٨٠ ، ومن الثالث قوله تعالى « حم والكتاب المبين إنا جعلناه قرآناً عربياً لقوم يعقلون » الزخرف - ١ - ٣ .

حتى لا يخطىء أحد في إثبات أحكام القرآن لغيره مما يشاركه في كونه وحيا إلهياً .

وقد عرفوه بتعريفات كثيرة . كلها تدور حول الغرض الذي يبحث عنه الأصولي . وهو استنباط الأحكام منه ،وذلك إنما يكون بما ثبت يقينا أنه كلام الله من الألفاظ [1] الدالة على الأحكام .

---

(١) والكلام يطلق على النفسي وهو القائم بالنفس ويطلق على اللفظي ، ولما كان القرآن كلام الله فهو يطلق على كلام الله القديم القائم بذاته تعالى ، كما يطلق على كلامه سبحانه الذي نزل على رسول الله ودون في المصاحف يدل لذلك قوله تعالى في سورة براءة : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون» فقد سمى الله المنزل المقروء كلام الله وهذا لا شك فيه . وقد تقدمت عبارة عز الدين بن عبد السلام صريحة في ذلك. ومن هنا اختلف بحث العلماء فيه باعتبار اختلاف مقاصدهم . فعلماء الكلام الذين يبحثون عن صفات الله القديمة القائمة بذاته عرفوه بهذا الاعتبار ، وهو عندهم ليس ألفاظاً حقيقة مصورة بصورة الحروف والأصوات .

فعرفه في المواقف ص ٤٩٦ . بأنه المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ . وهو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى وهو قديم غير مخلوق ، لأنه يلزم عليه قيام الحادث بالقديم وهو ممنوع .

وعلماء الأصول الذين يبحثون في الأدلة الدالة على الأحكام وهي ألفاظ عربية عرفوه باعتبار أنه لفظ عربي نزل به جبريل على رسول الله . فهو ألفاظ منزلة مقروءة مكتوبة في المصاحف منقولة إلينا بالتواتر كاشفة عن كلام الله النفسي ، ومع أن هذه الألفاظ المقروءة كاشفة عن كلام الله الأزلي فلا يستطيع أحد أن يقول إنها ليست كلام الله لأن كلام الله وإن كان صفة قائمة بذاته وهو في حد ذاته قديم لكن له تعينات « أي صفات » تختلف باختلاف الحال ، فإذا نزل به جبريل حدثت له صفة النزول، وإذا قرأه حدثت صفة أخرى، فإذا حفظه الرسول صار محفوظاً له وتلك صفة ثالثة ، فإذا كتب في المصاحف حدثت رابعة ، فكلام الله واحد لكنه ظهر لنا

منها : أنه كلام الله المنزل للأعجاز بسورة منه ، وقيل : هو ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً . وقيل : هو كلام الله تعالى المنزل على محمد ﷺ المتعبد بتلاوته . أي المأمور بقراءته في الصلاة وغيرها على وجه العبادة .

وقيل : هو الكلام المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلا متواتراً .

وقيل : هو اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر ، وقيل غير ذلك .

ومن هذه التعريفات نقول : هو كلام الله المنزل على خاتم الأنبياء باللفظ العربي المتعبد بتلاوته المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلا متواترا .

فيخرج عنه الكتب السماوية السابقة ، لأنها لم تنزل على خاتم الأنبياء ولم تكن باللسان العربي لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين[1] لهم » كما لم تكتب في المصاحف .

بجملة تعبنات وهذا لا ينكره عقل ولا شرع . راجع مسلم الثبوت وشرحه جـ ٢ ص ٣ ثم قال نقلا عن الفقه الأكبر : القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الألسن مقروء وعلى النبي منزل لفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له وقراءتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق .

والعضد في المواقف والسيد في شرحه له بين هذه المسألة أو في بيان عنه الكلام على الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة فقال: إن المعتزلة لما أنكروا صفة الكلام أنكروا الكلام النفسي وهو الصفة القائمة بذات الله فقالوا : إن القرآن مخلوق، ونحن نقول: أن الألفاظ الدالة على الكلام النفسي مخلوقة لأن القرآن بهذا المعنى سمى ذكرا محدثا ووصف بأنه منزل وانه يرد عليه النسخ وغير ذلك مما يوصف به الحادث المتغير راجع هذا الكتاب ص ٥٥ وما بعدها .

(١) ابراهيم - ٤

كما يخرج كلامه سبحانه غير المستزل الذي استأثر به سبحانه في نفسه أو ألقاه إلى ملائكته لا للأنزال على أحد إذ ليس كل كلامه منزلا ، بل أنزل منه القدر اليسير لقوله تعالى: « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا »[1] وقوله: « ولو أن ما في الأرض يضاف من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم»[2] .

كما يخرج عنه الأحاديث التي نقلت عن رسول الله سواء كانت أحاديث نبوية أو قدسية . أما الأحاديث النبوية فلأنها لم تنزل باللفظ العربي ، بل نزل معناها إما بإشارة الملك أو بإلهام الله تعالى ، وعبر عنها الرسول بألفاظ من عنده ، كما أنها لم تكتب في المصاحف .

أما الأحاديث القدسية [3] وهي التي يرويها الرسول عن رب العزة يستوى

---

(١) الكهف - ١٠٩ .

(٢) لقمان - ٢٧ .

(٣) نسبه إلى القدس وهو الطهارة والتنزيه لنسبتها إلى الله سبحانه باعتبارها صادرة منه أولا وهو المتكلم بها أولا . وسميت أحاديث لأن الرسول هو المحدث بها عن الله والحاكي لما بخلاف القرآن فإنه لا يضاف إليه سبحانه . وهي أكثر من مائة حديث عنى بها العلماء وجمعوها في كتب خاصة وهذه الأحاديث نوعان . نوع أسنده النبي إلى ربه على لسان جبريل كالحديث الذي أخرجه الأمام احمد أن رجلا سأل النبي فقال أي البلاد شر ،فقال : لا أدري حتى أسأل ،فسأل جبريل عن ذلك فقال : لا أدرى حتى أسأل ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال : إني سألت ربي عن ذلك فقال : شر البلاد الأسواق . ونوع أسنده إلى ربه لا على لسان جبريل كحديث الصحيحين « أنا عند ظن عبدي بي . . . الحديث ،وحديث مسلم عن النبي عن رب العزة أنه قال : « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم حراماً فلا تظالموا » راجع التقرير والتحبير جـ ٢ ص ـ ٢١٣ ،ثم إن الأحاديث القدسية للعلماء فيها رأيان . رأى يقول إنها نزلت بلفظها

في ذلك الأحاديث التي رواها عن جبريل والتي لم يروها عنه فإنها حتى على القول بأنها نزلت بلفظها ومعناها خارجة عن مسمى القرآن ، لأنها لم تكتب في المصاحف ، ولم تنقل إلينا بالتواتر بل نقلت بطريق الآحاد ، كما أنها لم تنزل للتعبد بتلاوتها .

ويخرج عنه أيضاً القراءات الشاذة . وهي في عرف الأصوليين ما لم يتواتر نقلها . كقراءة عبد الله بن مسعود ، « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام «متتابعات » بزيادة لفظ متتابعات ، فإنها لم تتواتر بل نقلت بطريق الآحاد ولم تكتب في مصحف عثمان الذي أجمع عليه الصحابة ، وكذلك قراءته « وعلى الوارث «ذي الرحم المحرم » مثل ذلك» بزيادة لفظ « ذي الرحم المحرم» وهذه القراءة كانت على سبيل التفسير والبيان فقط .

وإذا كان القرآن نزل باللفظ العربي فألفاظه ومعانيه منزلة من عند الله، لأن اللفظ لا ينفك عن معناه ، فالرسول لا عمل له فيه إلا تلقيه عن جبريل وتبليغه للناس ثم بيان ما يحتاج منه إلى بيان .

وعلى هذا لا يكون المعنى وحده قرآناً إذا عبر عنه باللغة العربية بألفاظ غير المنزلة ، أو بلغة أخرى غير العربية ، لأن الأول تفسير ، وتفسير القرآن غير القرآن ، والثاني ترجمة . وهي نقل الكلام من لغة إلى أخرى ، وترجمة القرآن لا تكون قرآناً . سواء أكانت ترجمة حرفية بأن يضع المترجم الكلمة من اللغة المترجم إليها بدل الكلمة من القرآن مع مراعاة الموافقة في النظم والترتيب والمحافظة على جميع معاني الأصل المترجم أو معظمها . أم ترجمة تفسيرية .

ومعناها ، وآخر يقول إنها نزلت بمعناها فقط ، وعلى كلا الرأيين لا تدخل في مسمى القرآن كما بينا راجع كتاب النبأ العظيم للمرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز ص ٩ ص ١٠ وقد رجح أنها نزلت بمعناها فقط .

بأن يفهم المترجم المـــراد من الآية ، ثم يأتي بتركيب من لغة أخرى يؤدي هذا المعنى .

مع ملاحظة أن الترجمة الحرفية غير ممكنة في القرآن مهما كانت قوة المترجم في لغته ولغة القرآن ، لأن القرآن نزل للأعجاز ، وفي تركيبه العربي أسرار لا يستطيع المترجم أن يأتي بها في ترجمته .

وإذا لم يكن كل من التفسير والترجمة قرآناً فلا يصح أن يعتمد عليها فقيه في استنباطه الأحـكام منها ، لأن القـرآن الذي أنزله الله باللفظ العربي للدلالة على أحكامه له أساليبه المتنوعة في إفادة تلك الأحكام وبغير هـذه الأساليب لا تكون الدلالة صحيحة ، ولأن ألفاظ القرآن لهـــا دلالتها بالعبارة وبالأشارة وبالدلالة وبالاقتضاء ، كما أن لها مفهوماً ومنطوقاً وكل ذلك يؤخذ منه الأحـكام ، والتفسير مهما كان دقيقاً لا يحل محل القران في ذلك كله .

وأبعد منه الترجمة لأنها تعتمد على التفسير وهو يحتمل للخطأ ، ونقله إلى لغة أخرى يحتمل خطأ آخر في النقل ، ومع هذا وذاك لا يصح الاعتماد عليها في أخذ الأحكام منها .

وكما لا يجوز أخذ الأحكام من غير الكلام العربي لا تصح الصلاة بالقـراءة بغير العربية ، لأن القرآن أوجب قراءة القرآن فيها « فاقرءوا مـــا تيسر من القران [1] » والمقروء بغير العربية ليس قرآناً .

وما روى عن أبي حنيفة أنه جوز القراءة بالفارسية في الصلاة للقادر على العربية فهما منه أن القرآن اسم للمعنى وهو يؤدي بغير العربية فقد كان منه

---

(١) المزمل - ٢٠ .

اجتهاداً رجع عنه بعد ما تحقق عنده أن قيد العربي معتبر في مفهوم القرآن ، ونقل ذلك الرجوع عنه غير واحد من فقهاء الحنفية ، وأصبح هذا هو المفتى به في المذهب حتى قالوا : إن الشخص إذا تعمد القراءة بغير العربية مع قدرته عليها فهو مجنون فيداوى أو زنديق فيقتل [1] .

ما يثبت به القرآن :

القرآن لا يثبت إلا بالنقل المتواتر [2]، وهو أن ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم إلى أن يتصل برسول الله ، فيكون أول النقل كآخره وأوسطه كطرفيه ، لأن الاتصال لا يتحقق إلا إذا انقطعت شبهة الانفصال ، ولا تنقطع عنه الشبهة إلا بالنقل على هذا الوجه ، وإذا انقطعت شبهة الانفصال تساوي ذلك المنقول بالمسموع من رسول الله ، لأن النقل بهذا الوجه ينفي عن المنقول تهمة الاختراع والكذب لكثرة العدد وتباين الأماكن ، والمسموع من رسول الله حق لا شبهة فيه ، لأنه لا يقول على الله إلا حقا يقول سبحانه : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحي [3] » ويقول جل شأنه : « ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين

---

(١) التقرير والتحبير جـ ٢ ص ٤ . أما العاجز عن العربية فهو كالأمي يصلي بلا قراءة عند الحنفية في أحد القولين وهو قول الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وابن حنبل ، وعليه أن يسبح أو يهلل (يقول لا اله الا الله) وفي القول الآخر للحنفية له أن يقرأ بغيرها ولا تفسد صلاته بذلك لأنها تعتبر مناجاة وذكرا وكلاهما لا يشترط فيه لغة بذاتها بعد أن سقط عنه فرض القراءة .

(٢) التواتر ، مأخوذ من قول القائل : تواترت الكتب إذا اتصلت بعضها ببعض في الورود متتابعا : أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٨٢ .

(٣) النجم ـ ٣ ، ٤ .

ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحـــد عنه حاجزين [1] » ويقول سبحانه : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدّله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يتلى علي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم . قـــل لو شاء الله ماتلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون » [2] .

« القراءة غير المتواترة (الشاذة) »

إذا كان القرآن لا يثبت إلا بالتواتر فما نقل بدونه لا يكون قرآنا فلا يأخذ أحكامه من صحة الصلاة به والتعبد بتلاوته وحرمة مسه لغير الطاهر . كالقراءة الشاذة المنقولة عن بعض القراء كابن مسعود وأبي بن كعب . وهذا قدر متفق عليه بين الأئمة ، وإنما الخلاف بينهم في أمر وراء هذا . وهو : هل تكون حجة يستدل بها أو لا؟ فذهب الحنفية إلى أنها حجة يجب العمل بها، لأن راويها أثبتها أو نقلها في مصحفه فلا بد أن يكون سمعها من رسول الله ، وإلا لما ساغ له — وهو عدل — نقلها وإثباتها في مصحفه ، وإذا صح نقلها ولم تثبت قرآنيتها لعدم تواترها فلا أقل من أن تكون حديثاً صدر عن الرسول في معرض البيان والتفسير للآية التي وردت فيها ، وحديث الآحاد مما يحتج به إذا صح نقله .

---

(١) الحاقة من ٤٤ - ٤٧ : وهذه الآيات تنفي كل شبهة من رسول الله ، لأن المعنى . ولو افترى علينا بأن نسب إلينا قولا لم نقله أو لم نأذن له في قوله لأخذنا منه باليد اليمنى من يديه . وهو كناية عن إذلاله . وإماتته ، أو لأخذنا منه بالقوة والقدرة ثم لقطعنا بضرب عنقه وتينه وهو النخاع المعروف . ولا يستطيع أحد منكم الدفاع عنه . وكل ذلك لم يحصل منه شيء فانتفى عن رسول الله تهمة الكذب على الله فلا يقول عنه إلا الحق والصدق .

(٢) يونس - ١٥ ، ١٦

وذهب غيرهم من أصحاب المذاهب الثلاثة إلى أنه لا يصح الاحتجاج بها، لأنها ليست قرآناً بالاتفاق لعدم تواترها، وليست سنة لأن الراوي لم ينقلها على أنها سنة، وإذا انتفى عنها الأمران لا تكون حجة.

ثم قالوا: إن ما نقل من ذلك يحتمل أن يكون مذهباً للصحابي واحتمل أن يكون خبراً عن الرسول، ومع هذا التردد لا يصح العمل به، لأن السنة التي يجب العمل بها ما خلت من هذا الاحتمال.

وأجيب من قبل الحنفية ومن وافقهم[1]: بأن احتمال أن يكون مذهباً للصحابي بعيد جدا، لأن ناقلها صحابي جليل مشهود له بالعدالة ومثله لا يدون رأياً له لينقل نقل القرآن أو السنة.

كما أجابوا عن قولهم: «إنها ليست سنة لأن الراوي لم ينقلها على أنها سنة»: بأنه لا يشترط في اعتبار المنقول سنة أن يصرح الراوي بأن ما نقله سنة، بل المعول عليه في هذا أن يكون ما نقله صدر عن رسول الله ﷺ وهو متحقق فيما نقل بدون تواتر.

وإذا كان القرآن وهو كلام الله المنزل على رسوله المنقول إلينا تواتراً مشافهة ومكتوباً في المصاحف فلنذكر كلمة عن طريقة نزوله وكيفية تلقي رسول الله له وتبليغه وكتابته وأخيراً كيف تم تواتره. فنقول:

طريقة نزول القرآن

نزل القرآن على رسول الله منجماً في فترة الرسالة وهي ثلاث وعشرون

---

(١) ابن قدامة الحنبلي في كتابه «روضة الناظر وجنة المناظر» ص ٤٣ اختار كونها حجة ورجحه بدفع الشبهة عنه.

سنة . قضي الرسول أكثرها في مكة وباقيها في المدينة فكان في القرآن مكى ومدني . مكى نزل قبل الهجرة ليطهر النفوس من وثنية الجاهلية والعادات القبيحة ، ويغرس فيها عقيدة التوحيد ويحليها بمكارم الأخلاق ، ويوجه العقل إلى النظر والتفكير في ملكوت السموات والأرض مذكراً لهم باليوم الآخر وما فيه من حساب يعقبه ثواب أو عقاب واصفاً لهم الجنة ونعيمها والنار وألوان العذاب فيها قاصاً عليهم بعض قصص الأولين ليكون عبرة لهم فيثوبوا إلى رشدهم .

ولم يعرض فيه لشيء من التشريعات العملية إلا لما له مساس بالعقيدة أو كان مرتبطاً بخلق كريم . حيث لم يكن تم استعدادهم لتلقى هذا النوع من التشريع، لأنه في جملته ينظم المجتمع ويحدد العلاقات فيه ، والمجتمع الأسلامي لم يكن تكون بعد .

نزل القرآن في هذا الأطار منجماً ولم ينزل دفعة واحدة رحمة من الله برسول أمي لا يقرأ ولا يكتب ، وأمة أمية لا تعرف من القراءة ولا الكتابة إلا قليلا.

ولو نزل على غير هذا الوجه لعجزوا عن تلقيه ووعيه فضلا عن الامتثال له والعمل بتكاليفه دفعة واحدة مع ما كانوا عليه من شهوات منطلقة وفوضى بلا حدود ومقت لكل ما يحد من حريتهم .

فنزل منجماً تيسيراً عليهم في حفظه والعمل به : وفي هذا يروي لنا البخاري بسنده إلى عائشة أم المؤمنين أنها قالت: إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الأسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لاندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنى أبداً » .

ومن حكمه الجليلة تثبيت قلب رسول الله وأعانته على مهمته كما صرح القرآن بذلك في قوله تعالى: «وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة

كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا » .

ولأن نزول القرآن متفرقاً حسب الوقائع والمناسبات فيه ربط الأحكام بأسبابها فيعين ذلك على فهم القرآن على وجهه الصحيح وتثبيت المعاني في أذهانهم ويكون أدعى لقبول أحكامه وامتثالها .

ولأن حكمة الله اقتضت أن يكون في القرآن ناسخ ومنسوخ ، وهذا لا يتصور فيما ينزل دفعة واحدة فكان من المعقول أن ينزل منجماً متفرقاً .

ولا ننسى في هذا المقام أن القرآن تحدى المكذبين منهم بأن يأتوا بمثله لما عاندوا وافتروا على رسول الله، وأنكروا أن هذا كلام الله ، فلو نزل القرآن عن التسرع دفعة واحدة لكان لهم أن يعتذروا بأننا أميون لا نستطيع أن نأتي بمثل هذا القدر ، فكان أن نزل مجزئاً وتدرج التحدي من طلب الاتيان بمثله إلى الأتيان متكفل بعشر سور مثله إلى الإتيان بسورة من مثلة ليقطع عليهم أسباب الاعتذار وتلزمهم الحجة .

تلك هي الطريقة التي نزل بها القرآن فكان جبريل عليه السلام إذا نزل بالآية أو الآيات في أول نزوله والتقى برسول الله ليبلغها له سارع الرسول صلوات الله وسلامه عليه إلى القراءة مع جبريل حرصا منه على حفظ ما يوحى إليه لئلا يفوته شيء منه ، فنهاه الله على التسرع في القراءة قبل أن ينتهي الوحي ، وأمره أن يطلب من الله زيادة العلم في قوله تعالى : « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه وقل رب زدني علما [١] » .

ثم طمأنه على أنه لن يفوته شيء مما أوحي إليه ، لأنه سبحانه مكتفل بتحفيظه له في قلبه وأعانته على قراءته مع تبيينه وتفهيمه إياه ، وعلمه كيفية

---

(١) طه - ١١٤

التلقي بأن ينتظر إلى أن يفرغ جبريل من قراءته . في قوله جل شأنه: « لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنـــه ثم إن علينا بيانه »[1] .

فكان الرسول بعد ذلك ينتظر انتهاء جبريل من قراءته فيقرأ كما قرأ وبعد انصراف جبريل يقرأه لمن حضر من أصحابـــه ويقرئهم ليتثبت من حسن ترتيلهم ، ثم يدعو بعض كتاب الوحي ليكتبوا مـــا نزل ، وهكذا كلما نزل شيء من القرآن حفظوه وكتبوه فيما تيسر لهم مما يكتب فيه من عسب النخل واللخاف وعظم الأكتاف وقطع الأديم ثم يوضع المكتوب في بيت رسول الله حتى تم نزول القرآن .

وكان جبريل كلما نزل بشيء أرشد الرسول إلى مكانه ليقرأ القرآن مرتبا كما أراده الله وكما هو مدون في اللوح المحفوظ لا كترتيبه حسب النزول . ولهذا كان الرسول كلما نزلت عليه الآية أو الآيات يقول : ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا بين آيه كذا وآية كذا .

ثم إن جبريل كان ينزل في ليـــالي رمضان من كل عام لعرض ما نزل من القرآن ، فكان يقرأ أولاً ، ورسول الله يقرأ كما قرأ بترتيبه إلى أن كان العام الأخير الذي توفي فيه رسول الله فعرضه مرتين ، وبعد ذلك يقرأ رسول الله على أصحابه حسبما عرضه جبريل ، ولم ينتقل رسول الله إلى الرفيق الأعلى إلا والقرآن كله محفوظ مرتب الآيات في صدور أصحابه ومكتوب كله في الصحف في بيته غير أنه لم يكن مجموعاً في مصحف واحد .

ترتيب الآيات والسور

مما سبق نعلم أن ترتيب الآيات توقيفي بأمر الله وتبليغ رسول الله ﷺ له

---

(٢) القيامة من ١٦ – ١٩

كما أمر لا دخل للاجتهاد فيه، وهذا قدر متفق عليه بين العلماء جميعاً في جميع العصور . نقل ذلك الإجماع غير واحد كما يقول السيوطي في الإتقان

أما ترتيب السور فقد قيل : إنه باجتهاد الصحابة واستدل عليه باختلاف المصاحف في ترتيب السور . وهذا -إن صح- لا يدل على هذه الدعوى. لأن تلك المصاحف كانت خاصة بأصحابها من كتاب الوحي كتبوها لأنفسهم ليكون القرآن عندهم مكتوباً مجموعاً لا ليقرأ الناس فيها . ولأن أصحاب هذه المصاحف حفظوا القرآن على عهد رسول الله مرتباً ترتيبه الآلهي،ولم يؤثر عن واحد منهم أنه خالف في ترتيب القراءة،لذلك كان الراجح المعول عليه هو أن ترتيبها توقيفي كترتيب الآيات [1] ، لأن الذين حضروا العرضة الأخيرة للقرآن بين جبريل ورسول الله شهدوا بأن ترتيب السور فيها كان على هذا الوضع الذي استقر عليه أمر القرآن في قراءته في كتابته وفي مصحف عثمان .

وقد تلقى القرآن عن أصحاب رسول الله جموع كثيرة من التابعين مرتلاً مرتباً كما تلقاه الصحابة عن رسول الله ، ثم تلقاه عنهم من جاء بعدهم . وهكذا ظل ينتقل القرآن على وضعه الأول من جيل إلى جيل إلى أن وصل إلينا لم يحدث في تاريخه أن مسه شيء من التغيير أو التبديل . وكيف يقع هذا والله جلت قدرته متكفل بحفظه « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » [2] .

كتابة القرآن بعد عصر رسول الله ﷺ

تلك هي طريقة نقل القرآن بالتلقي وتواتره بالسماع ، أما كتابته فقد عرفنا

---

(١) قال الزركشي : إن الخلاف في كون ترتيب السور توقيفي أو بالاجتهاد - خلاف لفظي لمن قال : إنه ليس توقيفيا مراده إنه لم يقع توقيفيا قوليا مصرحا به بل علموا ذلك من القراءة مرتبا هذا الترتيب .

(٢) الحجر - ٩ .

أنه كتب كله في عصر رسول ﷺ في صحف حفظت في بيت النبوة ، فلما ولي أبو بكر الخلافة ، وحدث أن قتل عدد من القراء في واقعة اليمامة في حرب أهل الردة ، أشار عمر على أبي بكر بإعادة كتابة القرآن ، فتردد أبو بكر أولاً ثم شرح الله صدره لهذا العمل ، فعهد إلى جماعة من الحفاظ الذين كانوا يكتبون القرآن لرسول الله ، والذين حضروا العرضة الأخيرة بإعادة كتابته في صحف أخرى ، مرتبة كترتيب التلاوة التي استقر عليها أمر القرآن قبل وفاة الرسول ، فقاموا بهذا العمل فكانوا يقرءون ويقابلون بين ما يقرءونه وبين الصحف التي كتبت في عصر الرسالة إلى أن كتبوه مطابقاً لما حفظوه ، ثم وضعت هذه الصحف مرتبة في بيت أبي بكر ، انتقلت بعده إلى بيت عمر ، ثم إلى ابنته حفصة أم المؤمنين من بعده ، بوصية منه ، فظلت عندها حتى توفيت فأخذها عبدالله بن عمر .

فكان هذا العمل إعادة للمكتوب في عصر الرسول مرتباً كترتيب المحفوظ ، فاتصل السند الكتابي باتفاق الصحابة ، كما اتصل السند في الرواية والتلقي كما قدمنا .

وفي عهد عثمان جد أمر جديد ، هو اختلاف جماعة من المسلمين في القراءة ، وقد كانوا خليطاً من أهل الشام والعراق يقاتلون لفتح أرمينية وأذربيجان بسبب وجود مصاحف[1] كان كتبها بعض كتاب الوحي لنفسه كان في بعضها آيات نسخت ، وفي بعضها بعض تفسيرات وتعدد اللهجات التي أبيح قراءة القرآن بها في أول نزوله تيسيراً على الناس التي يشير إليها حديث « نزل القرآن على سبعة أحرف » ففزع حذيفة بن اليمان وهو من كبار الصحابة ورفع الأمر إلى عثمان وشرح له الأمر فشاور عثمان أصحاب رسول الله فاتفقت كلمتهم على توحيد المصحف وكتابة عدة نسخ منه لتوزيعها على الأمصار الأسلامية وإلزام

---

(١) من هذه المصاحف : مصحف عبدالله بن مسعود وأبي موسى الأشعري ومصحف أبي بن كعب .

الناس بالقراءة بما يوافقها وحرق ما عندهم من مصاحف أخرى .

ولتنفيذ ذلك أمر أربعة من حفاظ القرآن، وهم زيد بن ثابت الذي كان على رأس الذين أعادوا كتابة القرآن في عهد أبي بكر ، وعبد الله بن الزبير، وسعيد ابن العاص ، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام وهم من القرشيين ، وقال لهم : إذا اختلفتم وزيد في شيء فاكتبوه بلغة قريش فإنه إنما نزل بلسانهم فلم يختلفوا في شيء إلا في كلمة التابوت . فقال زيد تكتب بالهاء ، وقالوا : تكتب بالتاء فعرضوا الأمر على عثمان فأمرهم بكتابته بالتاء .

وبعد انتهائهم من الكتابة نسخ عدة مصاحف وأرسلها إلى الأمصار ، وأرسل مع كل مصحف قارئاً يرشد الناس إلى وجوه قراءته ، وكانت هذه المصاحف خالية من النقط والشكل ، وهي في الوقت نفسه تسع كل القراءات المتلقاة عن رسول الله بالتواتر .

والخط الذي كتب به المصحف لم يتغير إلى وقتنا هذا في رسمه إلا ما أدخل عليه بعد ذلك من النقط والشكل وعلامات الفصل والوقف وغيرها ، ولا يجوز تغييره إلى الشكل الذي يكتب به الخط الآن حتى لا يكون ذلك ذريعة إلى التحريف والتبديل [1] .

وقد سئل الأمام مالك بن أنس : هل يكتب المصحف على ما أحدثه الناس من الهجاء ؟ فقال لا إلا على الكتبة الأولى . وظلت المصاحف بعد ظهور الطباعة موضع العناية التامة من حكام المسلمين وعلمائهم ، فلا تصدر طبعة منه إلا بعد مراجعتها بمنتهى الدقة ، ولم يختلف المتلو عن المكتوب طوال هذا

---

(١) نكتفي بهذا القدر في كتابة القرآن . ومن أراد المزيد فليرجع إلى كتابنا المدخل في بحث القرآن .

الزمن على اختلاف المسلمين في بيئاتهم وأجناسهم، كما عنى به المسلمون في كل العصور، ولم ينقطع بحث العلماء في القرآن فاستخرجوا منه علوماً شتى. فطائفة بحثت فيه من ناحية نظمه وأدائه فخرج علم القراءات وعلم التجويد، وأخرى من ناحية أسلوبه وإعجازه فخرجت كتب كثيرة في إعجاز القرآن، وثالثة بحثت فيه من ناحية استخراج معانيه وتفسيره فخرجت كتب التفسير على ألوان متعددة، ورابعة بحثت فيه من ناحية أنه كلام الله وأنه قديم أو غير قديم وهم علماء الكلام، وخامسة بحثت فيه من ناحية نزوله والوقائع التي نزل بسببها فخرجت كتب أسباب النزول، وكلما تقدم الزمن تزيد العناية به وفي كل حين يظهر لنا منه جديد ولن يخلق على كثرة البحث:

ولقد وصفه رسول الله أصدق وصف فقال: «فيه نبأ ما كان قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى العدل في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذا سمعه حتى قالوا: إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هُدي إلى صراط مستقيم» رواه الترمذي ومن ذا الذي كان يتصور أن إذاعتنا المصرية التي كانت تضن على القرآن في أول عهدها بدقائق معدودة أن توليه هذه العناية وتخصص له إذاعة خاصة؟ إنه وعد الله الذي لا يخلف وعده «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون».

إعجاز القرآن

الأعجاز نسبة العجز إلى الغير وإثباته له. فأعجز القرآن الناس أثبت عجزهم عن أن يأتوا بمثله. وتحقق الأعجاز القرآن لأنه تحداهم أن يأتوا

بمثله مع وجود المقتضي الذي يدفعهم إلى قبول التحدي وعدم المانع من ذلك عندهم .

والقرآن معجزة رسول الله التي أيده بها في دعواه الرسالة . وقد جرت السنة الألهية في إرسال رسله أن يؤيدهم بالمعجزات . وهي أمور خارقة للعادة ليست في متناول البشر ، وكانت معجزات الرسل السابقين أموراً حسية يشاهدها من كان موجوداً في زمنها فيتأثر بها ويعلمها من جاء بعدهم بطريق الخبر فلا يتأثر بها تأثر من شاهدها ، لأن تلك الرسالات كانت خاصة بمن أرسل إليهم محددة بوقت معين . وأما خاتم الرسل فقد أيده الله بمعجزة من نوع آخر . أيده بالقرآن كما صرح به القرآن نفسه « وقالوا لولا نزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون »[١] .

ويروى الأئمة أحمد والبخاري ومسلم بسندهم إلى رسول الله أنه قال: «مامن نبي من الأنبياء إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة »[٢] .

أمر رسول الله وهو في مكة أن يبين للناس منزلة القرآن وأنه فوق طاقة المخلوقين جميعاً أنسهم وجنهم في قوله تعالى في سورة الأسراء وهي من السور المكية: «قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »[٣] .

فهذا صريح في أن العجز عن الأتيان بمثله عام للعرب وغيرهم ممن جـــاء بعدهم ولو اجتمع معهم الجن المعروف عنهم أنهم يأتون بأفعال يعجز عنهـــا الأنس ، ولكن المعاندين ازدادوا عنادا واتهموا الرسول بالافتراء على الله فأمر

---

(١) العنكبوت ـ ٥٠ ، ٥١ (٢) الموافقات جـ ٣ ص ٣٦٧ (٣) آية ٨٨

ان يتحداهم وهم في أرقى عصورهم بلاغة وفصاحة باتفاق الرواة — فعجزوا ، تحداهم وسفه أحلامهم وطـــال زمن التحدي وتدرج معهم في الطلب ، فمن طلب الأتيان بحديث مثله إلى طلب عشر سور مثله مفتريات إلى طلب الأتيان بسورة مثله .

جاء ذلك في قوله تعالى : «أم يقولون تقوّله بل لا يؤمنون. فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين » [1] .

وقوله جل شأنه : « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين » [2] .

وقوله تعالى : « أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين » [1] .

ولم ينبئنا التاريخ أنهم استجابوا إلى طلبـــه منهم ، ولو كان في مقدورهم الأتيان بمثله في حقيقته أو في صورته لفعلوا حتى يكون لهم الغلب . ولكنهم قالوا قولة العاجز : لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذ إلا أساطير الأولين » ثم لجئوا إلى أسلوب الغوغاء كما حكاه القرآن عنهم « وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغـوْا فيه لعلكم تغلبون » فصلت - ٧٦ :

ثم أعاد الكرة عليم في المدينـــة فتحداهم وسجل العجز عليهم نافياً عنهم الاستجابة للطلب نفيـــاً مؤكداً دائماً يقول تعالى في سورة البقرة وهي مدينة : وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين . فـــإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » [4] .

---

(١) الطور ٢٣ ، ٢٤ (٢) هود - ١٤ (٣) يونس - ٣٨
(٤) الآيتان - ٢٣ ، ٢٤ .

وعجز أهل الفصاحة والبلاغة في أزهى عصورهم دليل قاطع على أنه ليس من كلام البشر وثبتت رسالته صلى الله عليه وسلم، ولكن إعجاز القرآن لم يكن من جهة الحس حتى يكون قاصراً في إلزامه لمن كان موجوداً في عصر نزوله ، بل إعجازه من جهة العقل ولا يقتصر ذلك على وقت خاص . وهو آية عموم الرسالة، إذ لو كان معجزاً لمن كان في عصره فقط لما لزمت الحجة من جاء من بعدهم .

وهنا يتجلى لنا السر في تكفل المولى سبحانه بحفظ هذا القرآن وحده دون سائر الكتب السماوية السابقة التي وكل حفظها إلى أهلها ، و يشير إلى ذلك قوله تعالى: «إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استُحْفِظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء»[1]

وإذا لاحظنا هذا مع كونه معجزاً كان ذلك دليلا على أن الله أراد بقاء إعجازه ، وبقاء الأعجاز دليل على بقاء الرسالة ، فهذه الرسالة باقية ما بقي إعجاز القرآن ، وإعجاز القرآن باق ما بقي القرآن ، والقرآن موجود لم يدخله تبديل ولا تغيير فالرسالة باقية ، وفي بقاء الرسالة بقاء لشريعته والله لا يشرع لعباده ما يتنافى مع مصالحهم .

فالنتيجة أن هذه الشريعة التي جاء بها القرآن ملائمة للناس في كل وقت ،

---

(١) المائدة – ٤٤ والمعنى أن الله أنزل التوراة فيها هدى ونور أي بيان وضياء يحكم بها النبيون الذين أسلموا أي صدقوا بالتوراة من لدن موسى إلى عيسى عليهما السلام وبينهما ألف نبي ، وقيل أكثر من ذلك كانوا يحكمون بما في التوراة للذين هادوا وعليهم ، والربانيون العلماء والحكماء ، والأحبار . الفقهاء بما استحفظوا من علم التوراة واستحفظوا . أي يحكمون بسبب ما أودعوا من الكتاب وائتمنوا عليه وطلب منهم حفظه طلبه الأنبياء أو طلبه موسى ، فقد روي أن موسى أخذ العهد على شيوخ بني إسرائيل بعد أن كتب التوراة أن يحفظوها ولا يتحولوا عنها وكان ذلك بأمر الله راجع تفسير القرطبي جـ ٦ ص ١٨٨ وما بعدها وتفسير المنار جـ ٦ ص ٣٩٨ .

وملاءمتها مرتبطة ارتباطا كلياً ببقاء القرآن كما هو محفوظ من التبديل والتحريف، وأن رسالة محمد خاتمة الرسالات كما أخبر القرآن «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين[1]» أي خاتم الموحي إليهم، لأن النبي من النبأ وهو الايحاء، ولا يوجد رسول بدون وحي فدلت الآية على أنه خاتم الرسل أبلغ دلالة فلا يلتفت إلى دعوى المشككين الذين يقولون: إن الآية لم تصرح بأنه خاتم الرسل لأنها ناشئة عن قصور في الفهم أو حقد دفين في القلب، ولو أنصفوا ما افتروا .

وجوه إعجاز القرآن

إن إعجاز القرآن سر لا يعلم حقيقته إلا مـــنزل القرآن الذي يقول: «وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» .

ولكن العلماء في كل عصر طرقوا باب الأعجاز فلم ينفرج إلا عن بعض نواحيه فقالوا: إن القرآن معجز بلفظه ومعناه. فإعجازه من ناحية اللفظ يجيء من فصاحة ألفاظه وبلاغة عبارته، فليس فيه لفظ يثقل على السمع أو لا يتسق مع ما قبله أو ما بعده، ولا كلمة غيرهـــا أحسن منها، ولا حرف خال من الدلالة على معنى، وتعبيراته في الذروة العليا من البلاغة فأساليبه العديدة مطابقة لمقتضيات الأحوال، فالزجر له أساوبه الذي يهز القلوب هزاً يكاد يخلعها من أماكنها، والوعيد يرهب النفوس، والوعد يفتح أبواب الأمل للنفوس المؤمنة، والقصص تصوير حقيقي لما وقع، والتشريع بيان واضح، والأمثـــال محكمة صادقة. كل ذلك بلا أدنى اختلاف أو تناقض، وصدق الله حيث يقول:

---

(١) الأحزاب - ٤٠ .

« أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً[1] » .

وإعجازه من جهة المعنى يجيء من وجوه كثيرة

منها إخباره عن الأمم السابقة والرسل السابقين من أول آدم إلى عيسى عليهما السلام . « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون[2] » « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين[3] » « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون[4] »

ومنها أخباره عن المستقبل في حوادث حدثت بعد نزوله . مثل البشارة بفتح مكة .

« لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً[5] » .

ومثل إخباره بتحقق النصر في النهاية للمؤمنين في قوله : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا »[6] .

ومثل الأخبار بغلبة الروم للفرس « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم

---

(١) النساء — ٨٢ .
(٢) آل عمران ٤٤ .
(٣) هود — ٤٩ .
(٤) يوسف — ١٠٢
(٥) الفتح — ٢٧ .
(٦) النور — ٥٥ .

من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم »[1] فقد أخبر في هذه الآيات أن دولة الروم المسيحية التي كانت بلغت نهاية الضعف لأنها غزيت في عقر دارها، وهزمت في بلادها كما قال تعالى « في أدنى الأرض » تغلب الفرس في فترة وجيزة عبر عنها « في بضع سنين » الأمر الذي شك فيه كثير من المشركين وتراهنوا عليه . فصدق الله وعزز ذلك بالأخبار بنصر المؤمنين الذين يفرحون به مع هذا النصر للروم إذ وقع النصر للمسلمين على المشركين في غزوة بدر الكبرى كما رواه غير واحد من المحدثين ، ومن ذا الذي كان يظن أن يتحقق للروم مع ما هي فيه من الضعف ، وللمسلمين على المشركين مع ما هم فيه من قلة عدد في أقل من تسع سنين ؟ .

ومثل إخباره عما يصيب الوليد بن المغيرة الذي كان يقول عن القرآن إنه أساطير الأولين بقوله : « سنسمه على الخرطوم[2] » . فأصيب بالسيف في أنفه يوم بدر وكان ذلك علامة له يعير بها ما عاش . وغير ذلك كثير في القرآن .

ومنها بيانه للحقائق العلمية التي يكشف عنها العلم الحديث مصداقاً لقوله تعالى « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد »[3] .

---

(١) الروم من ١ ـ ٥

(٢) سورة ق ــ ١٦ .

(٣) فصلت ــ ٥٣ ومن أين للرسول الأمي الذي لم يتتلمذ على معلم من البشر أن يفصل أطوار خلق الجنين في بطن أمه التي فصلها القرآن في سورة مكية « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين » المؤمنون ــ ١٢ ــ ١٤ .

ومنها ما جاء به من شرائع بلغت غاية السمو والعدالة في الوقت الذي كانت فيه الأمم المتحضرة تقوم على العنصرية في تشريعها . فإعجازه العلمي والتشريعي المستمران على مدى الأيام كافيان في إلزام غير العرب الذين يعجزون عن الأتيان بأي كلام عربي فضلاً عن الأتيان بمثل القرآن ، فلزمت الحجة على الجميع ، ووجب التسليم بأنه كلام الله وأن مبلغه رسول الله .

تنبيه : إن إعجاز القرآن للعرب عن أن يأتوا بمثله لا يخرجه عن كونه عربياً جارياً على أساليب الكلام عند العرب ميسر الفهم حتى تدرك العقول معناه ، إذ لو خرج بإعجازه عن إدراك العقول معانيه لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق وهو غير واقع في الشريعة .

بل إن هذا من وجوه إعجازه . فيقال : كيف يرد كلام من جنس كلام البشر في أساليبه ومعانيه فهمه العرب وعقلوا معناه ، ثم يعجزون عن الأتيان بمثلة بل بسورة من مثله ؟

يدل لكونه مفهوماً قوله تعالى : « ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر » [1] ، وقوله : « فأنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لدّا [2] » ، فأعجازة غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه .

وكيف يكون ذلك والمولى سبحانه أنزله للتدبر والتذكر « كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب » [3] .

---

(١) القمر - ١٧   (٢) مريم - ٩٧ .

(٣) سورة ص - ٢٩ . راجع كتاب الموافقات جـ ٢ ص ٣٤٦ .

حجية الكتاب ومرتبته بين الأدلة :

لا نزاع بين المسلمين جميعاً في أن الكتاب حجة يجب العمل بما فيه ، وعلى المجتهد أن يرجع إليه أولاً في استنباط الأحكام، ولا يجوز لأحد العدول عنه إلى غيره إلا إذا لم يجد مطلبه فيه، لاعتقاد الجميع أنه كلام الله يقينا بعد نقله إلينا بطريق التواتر المفيد العلم القطعي بالثبوت ، والله لا يقول إلا الحق . وهذا أمر مسلم لا يحتاج إلى دليل ، ولذلك لم يتكلم أحد من الأصوليين على اختلاف مذاهبهم على حجيته باعتبارها أمراً لا يحتاج إلى الاستدلال مع اتفاقهم جميعاً على الاستدلال على حجية غيره من الأدلة ابتداء من سنة رسول الله إلى آخر ما تكلموا عنه من الأدلة .

دلالة الكتاب على الأحكام :

وإذا كان الكتاب منقولاً إلينا بطريق التواتر كما قدمنا ، فهو ثابت قطعاً لا تختلف آياته في ذلك ، غير أن دلالته على الأحكام ليست في درجة واحدة كثبوته ، بل منه ماهو قطعي في دلالته على مراد المولى عز وجل . وهو كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحدا ، وهذا قليل بالنسبة للنوع الثاني ، ومنه ما هو ظني في دلالته . وهو كل لفظ لا يخلو من احتمال في دلالته . بأن كان موضوعاً لأكثر من معنى ، أو وضع لمعنى واحد ولكنه استعمل في غير معناه بقرينة أو بأخرى .

والنوع الأول لا يقبل تأويلا ولا اجتهاداً ، لأنه صريح في دلالته على المراد منه ، والثاني يقبل التأويل . وهو موضع الاجتهاد ، وفيه اختلف المجتهدون في الفهم والاستنباط .

ومن أمثلة قطعي الدلالة . النصوص التي بها ألفاظ خاصة . كآيات المواريث

الدالة على أن نصيب الزوج من تركة زوجته النصف إن لم يكن لها ولد ، أو الربع عند وجود الولد ، وأن نصيب الزوجة الربع أو الثمن كذلك ، وأن للذكر مثل حظ الأنثيين في ميراث الأبناء والبنات والأخوة والأخوات عند الاختلاط .

« يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين »[1] ، وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين »[2] ، ومن ذلك النصوص التي بينت عقوبة الزنى بأنه مائة جلدة ، وعقوبة القذف للمحصنات بأنه ثمانين جلدة .

فمثل هـــذه النصوص تدل دلالة واضحة على مراد الله لا تحتمل تأويلا ، وأحكامها لا تقبــل التعديل ولا التبديل ، لأن تعديلها يؤدي إلى الخروج على النص الدال عليهـــا قطعاً ويقيناً . وهو ما لا تقره كافة القوانين سماوية أو وضعية .

وأما النصوص الظنية التي تدل على معنى وتحتمل الدلالة على معنى آخر فإنها مع هذا الاحتمال لا يكون أحد المعاني مدلول النص قطعاً ، والاحتمال يجيء إما من وجود لفظ مشترك أو من لفظ تحف به قرائن تجوز صرفه عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي ، أو تصرفه عن العموم إلى الخصوص ، أو عن الأطلاق إلى التقييد .

وهـــذا النوع إذا لم يوجد من الشارع نص صريح يعين المراد منه يكون موضع اختلاف الأفهام ومحلا للتأويل .

من ذلك قوله تعالى : « فامسحوا برؤوسكم »[3] ، فإنها قطعية في وجوب

---

(١) و (٢) النساء ـ ١١ ، ١٦٧ .

(٣) المائدة ـ ٦ .

أصل مسح الرأس، ولكنها ظنية في دلالتها على المقدار الواجب مسحه لاحتمال أن يكون المراد مسح كل الرأس أو بعضه أي بعض كان ولو شعرات، أو ربعها. نشأ هذا الاحتمال من اختلاف معاني الباء والمراد بها هنا أهي للتعدية أم للألصاق أم للتبعيض.

ومنه قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»[1] فإن لفظ القروء يحتمل أن يراد به الأطهار أو الحيضات، لأن لفظ القرء مشترك بينهما فدلالة الآية على إرادة أحدهما ظنية ويترجح أحدهما بالقرائن، ومثل ذلك كل لفظ عام لحقه التخصيص، وكل لفظ مطلق يحتمل التقييد.

بيان القرآن للأحكام

أخبر الله سبحانه بأنه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء في قوله عز من قائل «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء»[2]، وعلى ضوء هذه الآية وأمثالها قرر العلماء جميعاً أن القرآن أصل الشريعة الأول، وإليه ترجع دلالة الأدلة الأخرى فهو الذي دل على حجيتها واعتبارها.

ولكن إذا وضعنا بجانب ذلك قوله تعالى: «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم»[3]، ثم استعرضنا آيات الأحكام فيه وجدنا أن أكثر بيانه للأحكام إجمالي لا تفصيلي، وكلي لا جزئي ليفسح المجال لرسول الله بالبيان الذي أمره به، وليتسنى للمجتهدين استعمال عقولهم في تفسير حسبما يحقق للناس مصالحهم ويتلاءم مع مختلف البيئات على مر الأزمان لتظهر مرونة هذه الشريعة ويتجلى عمومها وأبديتها.

---

(1) البقرة - ٢٢٨ (2) النحل - ٨٩ (3) الأسراء - ٧٨

فانظر إليه وقد أمر بأقامة الصلاة في غير آية ، ولم يعرض لبيان عددها وأفعالها وأوقاتها إلا إشارات لطيفة جاءت في بعض آياته « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليـــل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا »[1] ، « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين[2] » .

ثم جاءت السنة مبينة لتلك الصلاة المجملة بياناً تفصيلياً حتى قال رسول الله ، « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، والزكاة التي أمر بها القرآن وبين مصارفها ولم يبين مقدارها ولا الأموال التي تؤخذ منها فبينتها السنة كذلك ، ومثل ذلك الحج الذي أمر القرآن بأتمامه في قوله : « وأتموا الحج والعمرة لله[3] » ، وبين أنه واجب على المستطيع بقوله : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا[4] » ، ولم يعرض لشيء من مناسكه إلا الطواف « وليطوفوا بالبيت العتيق[5] » ، « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما[6] » .

ومن ذلك أصول الحدود والقصاص فإنـــه أوجب القصاص في النفس والأعضاء ، وأوجب الحد في السرقة والزنى والقذف وقطع الطريق ولم يفصل شروطها ومسقطاتها ، فجاءت السنة مفصلة وشارحة .

وكذلك الوصية شرعها مجملة مبيناً أنها مقدمة على الميراث فقط ، وجاءت السنة وبينت مقدارها ومن لا تجوز له . ومن ذلك المبادلات المالية اكتفى بوضع أسسها في آيات معدودة هي « يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

---

(١) البقرة – ٢٣٨
(٢) البقرة – ١٩٦
(٣) آل عمران – ٩٧
(٤) الحج – ٢٩
(٥) الحج – ٢٩
(٦) البقرة – ١٥٨

إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم »[1] ، وقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا[2] » .

ثم أمر بالوفاء بالعقود إجمالاً في قوله : « يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود[3] » .

وقد وضع الأساس لحرمة الأموال وأكلها بغير حق في قوله سبحانه : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتُدْلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون[4] » .

فهذه الآية نهت الناس عن أكل أموال بعضهم بغير حق فيدخل في هـذا النهي عن القمار والخداع والغصب وجحد الحقوق ومالا تطيب به نفس مالكه أو حرمته الشريعة وإن طابت به نفس مالكه كمهر البغي وحُلوان الكاهن وأثمان الخمور والخنازير ، والرشوة وما قضى به بغير وجه حق ، والخيانة وما يأخذه المنجمون وغير ذلك مما ينفقه الإنسان من ماله فيما حرمه الشرع كالملاهي والشرب إلى غير ذلك[5] .

ولا يعني هذا أنـه أجمل كل شيء ، بل إنه فصل بعض الأحكام كأحكام المواريث حتى كاد القرآن ينفرد بها وإن كانت السنة بينت القليل منهـا ، والمجتهدون فصلوا أقل القليل .

وكذلك أحكام الأسرة من زواج وطلاق وما يتبعه من أحكام العدة والنفقة .

---

(١) النساء ـ ٢٩
(٢) البقرة ـ ٢٧٥
(٣) المائدة ـ ١
(٤) البقرة ـ ١٨٨
(٥) راجع تفسير القرطبي جـ ٢ ص ٢١٧ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٥٥ وما بعدها ، وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٢٢٥ ، وتفسير ابن العربي جـ ١ ص ٤١ .

وحكمة هذا التفصيل: أن هذا النوع من الأحكام إما أن يكون من الأمور التعبدية التي لا مجال للعقل فيها أو أن العقل يدرك حكمها ولكنها لا تختلف باختلاف الأزمان ولا أثر لتعدد البيئات فيها .

كما أن حكمة الأجمال في النوع الأول الذي لم تفصل السنة كل جزيئاته أنه لا يلبس ثوباً واحداً في جميع الأزمان وكل البيئات ، بل يتطور تطبيقه بتطور الزمن ، ويختلف ذلك التطبيق من بيئة لأخرى . فكان إجماله من رحمة الله بهذه الأمة .

وإذا كان بيان القرآن للأحكام أكثره كلي فعلى المستنبطين لأحكام الله منه ألا يقتصروا في بحثهم على نصوص القرآن ، بل عليهم أن يبحثوا – إذا ما وجدوا إجمالا فيه – عن السنة الشارحة له ، فإن لم يجدوا فيها ما يوضح إجماله رجعوا إلى ما أثر عن أصحاب رسول الله من تفسير لأنهم عاصروا نزوله ووقفوا على أسرار التشريع ، فإن لم يجدوا رجعوا إلى أسباب النزول متى وجدوها لأنها تحدد المراد من النص أو إلى العرف السائد في عصره فإن معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها يعين على فهم القرآن الذي نزل بلغتهم ، فإن لم يجدوا شيئاً من ذلك فيكفي الفهم العربي الصحيح ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها .

أما توقف الاستنباط على السنة فلأنها شارحة مبينة ، وأن رسول الله أمر بالبيان كما أمر بالتبليغ وإليك مثالاً يوضح ذلك .

أطلق القرآن أمر الوصية « من بعد وصية توصون بها أو دين » فلو أخذ الحكم من القرآن وحده لأفاد النص أن الوصية تصح بأي مقدار من المال حتى ولو كانت به كله ، وهذا غير صحيح لأن الله شرع الميراث وأعقده وجعله بعد الوصية ، فلو كانت الوصية جائزة بكل المال لما بقي ميراث ، وهنا يقع

الاختلاف فيه والقرآن لا يتناقض ولا تختلف آياته « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

فإذا ما رجعنا إلى السنة وجدناها تقيد ذلك المطلق بالثلث في أكثر من حديث « الثلث والثلث كثير » ، «إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم فضعوه حيث شئتم » .

أما أهمية معرفة أسباب النزول فلأن القرآن نزل بلغة العرب وألفاظها تختلف دلالاتها بسبب الاشتراك،والحقيقة والمجاز وتعدد الأساليب فيختلف فهمه حسب اختلاف الأحوال ، ولا يحدد المراد منه إلا القرائن .

فإذا ذكرت القرينة مع الكلام فهم المراد منه ، وإذا لم تذكر معه فلا بد من الرجوع إلى سبب النزول الذي يعين المراد غالباً وإلا اختلف الفهم واضطرب .

يوضح ذلك ما رواه أبو عبيد عن إبراهيم التيمي قال : خلا عمر بن الخطاب ذات يوم فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل ؟ وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا ، فإذا اختلفوا اقتتلوا ، فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ونظر عمر فيما قال فعرفه ، فأرسل إليه فقال : أعد علي ما قلت فأعاده عليه فعرف عمر قوله وأعجبه وأن ما قاله صحيح في الاعتبار [1] .

وإذا أردت أن تعرف مدى توقف فهم الكلام على القرينة فإليك الأمثلة الآتية :

---

(١) الموافقات جـ ٣ ص ٣٤٨ .

اولا : ما فيه قرينة لفظية .

١ - قال تعالى : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم [١] » ، فيه كلمة أنّى تحتمل المكان يعني في أي مكان شئتم ، والكيفية يعني على أي وضع شئتم لكن ذكر الحرث في الآتية يبعد إرادة المكان ويتعين إرادة الكيفية .

٢ - قال تعالى : « يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه [٢] » ، فإن الأمر بالكتابة يحتمل أن يراد به الوجوب ، ويحتمل أن يراد به الندب إليها ، وتعين الثاني بما جاء في آخر الآية : « فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته » .

ثانيا : ما ليس فيه قرينة لفظية ويتوقف فهمه على معرفة سبب النزول .

١ - روى أن مروان أرسل لابن عباس يقول : لأن كان كل أمرىء فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لتعذبن أجمعون ؟ فقال ابن عباس : ما لكم ولهذه الآية . إنما دعا النبي ﷺ اليهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أتوا من كتمانهم ، ثم قرأ ابن عباس : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلا فبئس ما يشترون لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم » [٣]

---

(١) البقرة - ٢٢٣ (٢) البقرة - ٢٨٣

(٣) آل عمران - ١٨٧ ، ١٨٨ . وفي رواية أخرى أن مروان قال يوماً وهو والي المدينة لأبي سعيد الخدري وزيد بن ثابت ورافع بن خديج عنده: أرأيت قوله تعالى : « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا » والله إنا لنفرح بما أوتينا ونحب أن نحمد بما لم نفعل ، قال أبو سعيد : ليس هـذا في هذا إنما كان رجال يتخلفون عن الرسول وعن أصحابه في المغازي فـإذا كانت النكبة وما يكره فرحوا بتخلفهم فإذا كان فيها ما يحبون حلفوا لهم وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا »

فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غيرها ظهر لمروان

٢ ـ لما اتهم قدامة بن مظعون بشرب الخمر على عهد عمر أراد جلده ، فقال له قدامة : والله لو شربت ـ كما يقولون - ما كان لك أن تجلدني ، لأن الله يقول : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين [١] » ، وأنا منهم ، فقال عمر : ألا تردون على هذا ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذرا للماضين وحجة على الباقين، فعذر الماضين أنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقين لأن الله يقول : « يأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون [٢] » .

فإن كان هذا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وأحسنوا فان الله قد نهى أن يشرب الخمر ، فقال عمر . صدقت .

ومن هذا يتبين لنا أن الغفلة عن سبب النزول قد يؤدي إلى الخروج بالنص عما أراده الشارع .

أما معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها وقت نزول القرآن فأمر لا بد منه ، لأن هذه المعرفة تدفع إشكالات تورد على بعض الآيات سواء منها آيات الأحكام أو غيرها . ويوضح ذلك الأمثلة الآتية .

١ . أوجب الله الحج بقوله تعالى : ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » ، ثم قال في آية أخرى: « وأتموا الحج والعمرة لله » ، فهو أمر

---

(١) اللدة ـ ٩٣

(٢) المائدة ـ ٩٠

بالأتمام لهما بأصل الفعل . ومن هنا يقال: هل العمرة تجب بهذا الأمر أم لا ؟ وإذا كانت واجبة فلم لم يأمر بها منفردة كالحج ؟ .

ابراهيم -١- والجواب أن الأمر بالأتمام لهما جاء على عادة العرب فإنهم كانوا يحجون ويعتمرون مع تغيير في بعض الشعائر ونقص في بعضها وكانوا يدينون بذلك فجاء الأمر بالأتمام مراعاة لهذه العادة .

٢ - قال تعالى : « وأنه هو رب الشعرى [١] » ، فعين هذا الكوكب دون غيره مع أن في الكواكب ما هو أكبر وأعظم منه لكون العرب عبدته دون غيره من الكواكب فخصص بالذكر لذلك ، قالوا : إن خزاعة هي التي عبدته بعد أن ابتدعه لهم كبيرهم أبو كبشة .

٣ - قال تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم [١] » ، وقال : «أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض » فظاهرهما إثبات الجهة لله ، لكن لو عرفنا أن عادات العرب اتخاذ الآلهة في الأرض وعبادتها من دون الله مع اعترافهم بالإله الحق وأنهم عبدوها لتقربهم إلى الله زلفى في زعمهم . فعبرت الآيات بالسماء لتبيين لهم الفرق بين من في الأرض من آلهتهم وبين العلي الحكيم وأن دعواهم تلك باطلة. وغير ذلك مما يظهر للقارىء عند قراءته لكتاب الله .

أسلوب القرآن في بيان الأحكام

نزل القرآن لا ليكون كتاب تشريع فقط بل ليكون كتاب هداية يخرج الناس من الظلمات إلى النور « كتاب انزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بأذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد [٣] » .

---

(١) النجم - ٤٩

(٢) النحل - ٥٠

(٣) ابراهيم - ١٦

كتاب تدبر وتذكر يبشر الطائعين وينذر المعاندين « كتاب انزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب [1] » ، « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين [2] » ، « فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لدا [3] » .

وهو – كما عرفناه – الكتاب الذي أعجز أهل الفصاحة والبيان عن أن يحاكوه في أسلوبه وحسن تنسيقه ، ومن ثم كان بيانه في الذروة ، فلا تجد فيه كلمة نبت عن مكانها، ولا غيرها أحسن منها « لا تمل النفوس سماعه » . ينتقل القارىء له من القصص إلى تفصيل آيات كونية إلى ضرب مثل إلى وعد ووعيد إلى بيان حكم تشريعي إلى وصف للجنة أو النار إلى غير ذلك مما حواه القرآن . ينتقل بين هذه الألوان فلا يحس بتغيير في أسلوبه إلا لما تقتضيه طبيعة الأمر المتحدث عنه ، ولا يحس بسأم ولا ملل .

لذلك لم يلتزم في بيانه الأحكام أسلوباً واحداً شأن القوانين والكتب الفقهية المألوفة ، فلم يعبر عن كل مطلوب طلباً مؤكداً بمادة الوجوب ، ولا عن كل ممنوع بمادة المنع أو التحريم ، ولا عن كل مخير فيه بمادة التخيير أو الأباحة ، ولا غير ذلك من العبارات التي تسأمها النفوس وتثقل على الأسماع كثرة تكرارها وتصرف الناس عن التدبر والتذكر .

بل غاير ونوع في عبارات شيقة بليغة ليكون ذلك باعثاً على القبول والمبادرة إلى الامتثال .

فتراه في مقام طلب الفعل طلباً حتمياً يخبر عنه مرة بأنه مكتوب أو

---

(١) ص – ٣٠ (٢) النحل – ٨٩

(٣) مريم – ٩٧

مفروض « كتب عليكم الصيـــام كما كتب على الذين من قبلكم [١] » ، « كتب عليكم القصاص في القتلى [٢] » ، « قد علمنا ما فرضنا عليهم [٣] » .

وأخرى يعـــبر عنه بمادة الأمر: « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها [٤] » ، « إن الله يأمر بالعدل والأحسان [٥] » .

وثالثة يطلبه بفعل الأمر : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم [٦] » ، « أنفقوا من طيبات ما كسبتم [٧] » « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا [٨] » .

ورابعة بالأخبار عن الفعل بأنه خير أو بر : « ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خـــير [٩] » ، « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر [١٠] » ، أو الأخبار بأنه على المكلف : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا [١١] » .

وخامسة يقرنه بالوعد الجميل بالثواب العظيم: «وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم [١٢] » ، « ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتهـــا الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم [١٣] » .

---

(١) و (٢) البقرة - ١٨٣ ، ١٧٨

(٣) الأحزاب - ٥٠

(٤) النساء - ٥٨

(٥) النحل - ٩٠

(٦) التوبة - ١٠٣

(٧) و (٨) البقرة - ٢٦٧ ، ١٩٠

(٩) و (١٠) البقرة - ٢٢٠ ، ١٧٧

(١١) آل عمران - ٩٧

(١٢) آل عمران - ١٧٩

(١٣) النساء - ١٣

وفي تحريم الفعل كذلك . فتارة يعبر عنه بمادة التحريم: « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم ... الآية [1] »،وأخرى يعبر عنه بمادة النهي « وينهى عن الفحشاء والمنكر [2] » .

وثالثة بنفي الحل عنه : « لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها [3] » ، « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله [4] » .

ورابعة يخبر عنه بأنه شر: « ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر لهم [5] » .

وخامسة يقرنه بالوعيد الشديد: « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيما [6] » ، « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم [7] » .

وأخيراً يستعمل صيغة النهي أو الأمر بالترك « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق [8] » ، « ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا [9] » « وذروا ظاهر الأثم وباطنه [10] » .

وفي التخيير أو الأباحة يعبر بلفظ الحل أو نفى الأثم أو الجناح أو الحرج

---

(1) النساء - ٢٣
(2) النحل - ٩
(3) النساء - ١٩
(4) البقرة - ٢٢٩
(5) آل عمران - ١٨٠
(6) النساء - ٩٣
(7) التوبة - ٣٤
(8) و (9) الاسراء - ٣٢
(10) الأنعام - ١٢٠

« أحل لكم الطيبات [١] » ، « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه إن الله غفور رحيم [٢] » ، « ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن [٣] » ، « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج [٤] » .

وهكذا كان أسلوب القرآن في تشريعاته وبيـــان أحكامه كلها لا يقتصر على عبارة واحدة ، بل إنه كان يطلب الفعل الواحد أو ينهي عنه في مواضع متعددة بأساليب مختلفة كل واحد منها يناسب المقام الذي وقع فيه ، ويلتئم مع ما قبـله وما بعده من الآيات حتى لا يحس القارىء حين قراءته بأدنى ملل أو قصور .

وإذا أردت أن تقف على روعة بيان القرآن في تشريع الأحكام فاقرأ معي قول الله سبحانه في سورة النساء [٥] : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله . واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضـــاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا . وإن خفتم شقـــاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيرا »

فهاتان الآيتان بينت العلاقة بين الرجال والنساء في حالة قيـــام الزوجية ووضعت كلاً منهما في موضعه . فجعلت القوامة للرجال مع توضيح سببها ، ثم صنفت الزوجات صنفين صنف صالح مطيع للأزواج حافظ لهم في الغيبة . وهو المثل الأعلى للمرأة . يشير لذلك الحديث الشريف : « خـــير ما يكتنز المرأة الصالحة إذا نظرت إليها سرتك وإذا أمرتها أطاعتك وإذا غبت عنها حفظتك في مالك وعرضك » .

---

(١) المائدة ـ ٤ (٢) البقرة ١٨٣
(٣) النور ـ ٥٨ (٤) النور ـ ٦١
(٥) ٣٤ ، ٣٥

وصنف غير ذلك يخشى منه العصيان والنشوز وصف له العلاج فجعله علاجاً فردياً يقوم به الزوج في أول الأمر . وهو متدرج من الوعظ والنصيحة إلى الهجر في المضاجع الذي يجيء على ألوان مختلفة إلى الضرب الخفيف غير المبرح [1] . أنواع ثلاثة من التأديب تختلف باختلاف طبائع النساء ، فإذا نجح العلاج فلا بغي ولا عدوان ، لأن الله عليّ كبير يقتص من المعتدي ، ثم علاج على مستوى الجماعة. وهذا يكون إذا مـا تعدى الأمر من خوف النشوز إلى خوف الشقاق « فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها» ونبه على حسن اختيار الحكمين بأن يكونا ممن يريد الأصلاح ، لأن توفيق الله لهما في مهمتهما مرتبط بذلك ، ثم ختم الآية بما يصلح أن يكون علة لهذا التشريع « إن الله كان عليماً خبيراً » عليم بأحوال خلقه يعلم سرهم ونجواهم خبير بتشريع ما ينفعهم في دنياهم وأخراهم.

(١) بهذا فسره رسول الله في خطبته في حجة الوداع التي يقول فيها : استوصوا بالنساء خيرا فإنما هن عندكم عوان ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا . الحديث منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار جـ ٦ ص ١٧٩ .

الدليل الثاني السنة

السنة في اللغة :

الطريقة المعتادة في السلوك محمودة كانت أو غير محمودة مأخوذة من سن الماء إذا والى صبه . وبهذا المعنى جاء لفظ السنة في الحديث الذي رواه مسلم بسنده إلى رسول الله ﷺ أنه قال: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء »

وقيل : هي الطريقة المحمودة ، فإذا أطلقت انصرفت إليها ومنـــه سنن المنطق حسنه ، وسنن الأمر بينه . فـــإذا استعملت في غيرها قيدت « من سن سنة سيئة » .

وفي الاصطلاح الشرعي تطلق على معنى أخص من المعنى اللغوي ، وهو الطريقة المعتادة في العمل بالدين ، أو الصورة العملية التي طبق بها النبي ﷺ وأصحابه أوامر القرآن حسبما تبين لهم من دلالة القرآن ومقاصده وهي بهـــذا المعنى تقابل البدعة فيقال : فلان من أهل السنة ، أو على سنة إذا عمل على وفق ما عمل به النبي ﷺ سواء كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا ، كما يقال : فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك .

وفي عرف أهل الفقه : تطلق على ما ليس بواجب ، وقيل : هي ما واظب الرسول على فعله مع تركه في بعض الأحيان بلا عذر، وما لم يواظب على فعله فهو المندوب والمستحب .

وفي اصطلاح الأصوليين الذين يبحثون في الأدلة يراد بها . ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير [1] وهو مقصودنا بالكلام هنا .

فالسنة في حد ذاتها تتنوع إلى ثلاثة أنواع قولية وفعلية وتقريرية ، وذلك لأن الله أرسل رسوله وأنزل عليه كتابه ليبلغه للناس ويبينه لهم ، فكان بيانه تارة بكلام يخاطبهم به ، وأخرى بفعل يفعله أمامهم يوضح به ما نزل مجملا ، وتارة بتقريره بأن يسكت عما يقع من أصحابه بعد علمه به .

فالسنة القولية : كالأحاديث التي رويت عنه مثل قوله : « لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها ولا المرأة على ابنة أخيها أو ابنة أختها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم »، وقوله : « إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير » ، وقوله : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » . ، وقوله : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » .

والسنة الفعلية : هي أفعاله التي بين بها بعض المأمورات ونقلت إلينا بطريق التواتر أو بطريق الآحاد . فالأولى كالصلاة والحج وغيرهما فقد بين أفعال الصلاة وكيفيتها بيانا تاما بعد ورود الأمر بها مجملا في القرآن ثم قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي . فإنه إحالة إلى أفعاله التي بينت كيفية الصلاة ،

---

(١) راجع التقرير والتحبير جـ ٢ ص ٢٢٣ ، مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٩٧ الموافقات جـ ٤ ص ٣ ، وارشاد الفحول ص ٢٩

وبين مناسك الحج عام حجة الوداع ثم قال : « خذوا عني مناسككم »، والثاني كقضائه في بعض الخصومات بشاهد واحد ويمين المدعي ، ولذلك كان منهاما هو متفق عليه ، ومنها ما هو مختلف فيه .

والسنة التقريرية : وصورتها أن يسكت النبي صلى الله عليه وسلم عن إنكار قول قيل بين يديه أو في عصره بعد علمه به ، أو يسكت عن فعل فعل بعد علمه به ، فإن ذلك يدل على الجواز . سواء كان سكوتاً مجردا أو مع ما يدل على الاستحسان كأظهار السرور .

من ذلك أن رسول الله قال لأصحابه وهم خارجون إلى غزوة بني قريظة : « لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة » ففهم بعضهم أن الغرض من النهي هو الأسراع وعدم التواني في الطريق فصلوها في وقتها بحيث لم تفوت الغرض المقصود عن النهي ، وفهم آخرون أن النهي مقصود لذاته فلم يصلوا العصر إلا بعد وصولهم ، ولما علم رسول الله ذلك لم ينكر على من لم يعمل بمقتضى نهيه .

ومنه ما رواه أحمد وأبو داود عن عمرو بن العاص أنه لما بعث في غزوة ذات السلاسل قال : احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح فلما قدمنا على رسول الله ذكروا ذلك له ، فقال : يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب ؟ فقلت ذكرت قول الله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما » فتيممت ثم صليت ، فضحك رسول الله ولم يقل شيئاً [١] .

فضحك رسول الله وعدم إنكاره عليه بعد ما بين له أساس اجتهاده من كتاب الله دليل على جواز التيمم للجنابة مع وجود الماء ، بل إن ذلك أقوى في

---

(١) نيل الأوطار جـ ١ ص ٢٢٥ .

الدلالة على الجواز من مجرد السكوت ، والرسول لا يقر على باطل فصلاته صحيحة والاقتداء به صحيح ولا إعادة عليه ، لأنه لم يأمره بالأعادة .

ومنه إقراره لمعاذ بن جبل على الاجتهاد بالرأي إذا لم يجد قرآناً ولا سنة ، وقوله : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله .

ومما يندرج تحت السنة التقريرية قول الصحابي : كنا نفعل كذا ، أو كانوا يفعلون كذا في زمن النبي ﷺ وكان مما لا يخفى فعله عليه فيكون ذلك تقريراً منه عليه السلام .

من ذلك ما روى أن عبدالله بن عمر كان يأمر النساء بنقض ضفائرهن عند الغسل ، فلما بلغ ذلك عائشة رضي الله عنه قالت : واعجباً لابن عمر كنت اغتسل أنا ورسول الله من إناء واحد فما كنت أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات .

ومن شروط الأقرار أن يكون من أقره الرسول من المؤمنين المنقادين للشرع ، فلا يكون سكوته عن فعل صدر من غير مسلم تقريراً دالا على الجواز [1] .

---

(١) يقول صاحب مسلم الثبوت : إذا علم عليه الصلاة والسلام بالفعل والفاعل غير كافر فسكت قادرا على الأنكار بأن لم يكن مانع من الأنكار من أشغال أهم وغيرها وهذا هو التقرير الدال على الجواز مطلقاً من فاعله ومن غيره لانه لو لم يدل للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والتقرير المحرم مع القدرة على الأنكار . ومقام النبوة يأبى ذلك جـ ٢ ص ١٨٣ .

تحديد المراد بالسنة التي هي دليل شرعي

إذا تتبعنا ما نقل لنا مما صدر عن رسول الله في حياته من تلك الأنواع السابقة وجدناها صدرت عنه باعتبارات مختلفة

فمنه ما صدر عنه باعتباره بشرا وإنسانا كالأكل والشرب والنوم والقيام والمشي والجلوس وغيرها . وهذا ليس من التشريع في شيء فلا يلزمنا فعله على الوجه الذي صدر منه، وإن كان من المستحسن التأسي به فيه كما كان يفعل بعض الصحابة كعبد الله بن عمر .

ويلحق بهذا النوع في عدم كونه تشريعاً ما صدر عنه متعلقاً بأمر دنيوي بناء على خبرته وتجاربه التي تصيب وتخطىء وليس مصدره السماء .

من ذلك أنه لما وجد أهل المدينه يؤبرون النخل « يلقحونه في أول ظهور طلعه » أشار عليهم بعدم التأبير فعملوا برأيه ، فلم تثمر كالمعتاد ، فلما علم الرسول بذلك قال لهم : « أنتم أعلم بشئون دنياكم »[1] ومن ذلك ما حدث في

---

(١) يقول السرخسي في أصوله جـ ٢ ص ٩٢ : لما قدم المدينة استقبح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخل فنهاهم عن ذلك فأحشفت وقال: « عهدي بثماركم غير هذا » ، فقالوا : نهيتنا عن التلقيح وإنما كانت جودة التمر من ذلك قال : « أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بشئون دينكم » .

غزوة بدر حينما أراد أن ينزل الجيش في مكان معين فقال له أحد أصحابه : أهذا منزل أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه أم هو الراي والحروب والمكيدة ؟ فقال الرسول :. بل هو الرأي والحرب والمكيدة ، فقال الصحابي : فإن هذا ليس بمنزل وأشار بإنزال الجيش في مكان آخر مبيناً السبب في ذلك ، فنفذ الرسول ما أشار به .

ومنه ما صدر عنه متعلقا بالتشريع كالحل والحرمة ، ولكن قام الدليل على أنه خــــاص برسول الله . كالوصال في الصوم بأن يصل صوم يوم بصوم اليوم الذي بعده من غير أن يفطر في اليوم السابق . والجمع بين أكثر من أربع نساء ، وزواجه بدون مهر في بعض الأحيان [1]، فقد قام الدليل في كل ذلك على أنه خصوصية له . وهذا لا يجوز الاستناد إليــه والعمل بمقتضاه فلا يكون دليلا شرعياً .

ومنه ما صدر منه متعلقاً بالتشريع ولم يقم دليل على اختصاصه به ويكون الغرض منه الاقتداء والتأسي به ، وهذا هو الذي يعتبر مصدراً تشريعياً يعمل به على الوجه الذي وقع منه فعلا أو تركا .

---

(٢) عن القرطبي في تفسيره جـ ١٤ ص ٢١١ وما بعدها جملة مما خص به رسوله من أحكام الشريعة في باب الفرض والتحريم والتحليل فارجع إليه إن شئت .

هل تعتبر السنة مصدراً مستقلاً للتشريع ؟

إذا استعرضنا السنة التشريعية وجدناها غير مستقلة عن الكتاب من كل وجه . ذلك أنها نزلت في الأصل بياناً للكتاب يقول تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » ، « إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » ، ويقول: « لتحكم بين الناس بما أراك الله » .

فهذه الآيات في جملتها تفيد أن الله تكفل ببيان القرآن ، وأن رسول الله مأمور بهذا البيان . ومن هنا ذهب بعض العلماء إلى أن السنة التشريعية كلها مبينة للقرآن فقط ولم تأت بشيء جديد حتى جعلوا السنة المؤكدة لما في القرآن بياناً وسموه بيان التقرير ، كما جعلوا الأحكام التي أتت بها وليس لها ذكر في القرآن من البيان له ، وسموه بيان الزيادة على القرآن . ومثلوا له بتحريم الجمع في الزواج بين المرأة وعمتها أو خالتها وبيان المحرمات من الرضاع ، وميراث الجدة وغيرها ، بل أكثر من ذلك جعلوا السنة الناسخة لبعض أحكام القرآن من البيان وسموه بيان التغيير .

وهذه التسمية لا تغير الحقيقة وهي أن السنة أتت بأحكام سكت عنها القرآن ، ولذلك ذهب جماهير العلماء إلى أن السنة التشريعية بالنسبة للقرآن ثلاثة أنواع :

النوع الأول : سنة مؤكدة لما جاء في القرآن . بأن تجيء على وفقه مطابقة له من ذلك حديث « اتقوا الله في النساء فإنهن عوان عندكم أخذ تموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله » ، فإنـــه موافق ومؤكد لقوله تعالى : « وعاشروهن بالمعروف [1] » وحديث « لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب من نفسه » فإنه مؤكد لقوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجـــارة عن تراض [2] » منكم »، وأحاديث تحريم شهادة الزور ، وقتـــل النفس المعصومة ، وعقوق الوالدين وعدم الأحسان إليهما وغيرها .

النوع الثاني : سنة شارحة ومبينة لما جاء بنصوص القرآن محتاجـــاً إلى البيان ، وهذه قد تبين مجملا ورد فيه . كالسنة المبينة لأوقات الصلاة وعـــدد ركعاتها وكيفيتها وشروطها ، وأعمال الحج ، والأحاديث المبينة لمقادير الزكاة وأنصبتها والأموال التي تؤخذ منها . فإنها فسرت الأجمال الوارد في القرآن من الأمر بأقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإتمام الحج والعمرة.

وقد تخصص عاماً ورد فيه كحديث « لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها » فإنه مخصص لقوله تعالى بعد عدّ المحرمات من النساء « وأحل لكم ما وراء ذلكم » [3] .

والأحاديث التي بينت مقدار ما يوجب قطع اليد في السرقة ، فإنها مخصصة لعموم السارق والسارقة في قوله تعـالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » [4] .

---

(١) النساء ـ ١٩ (٢) النساء ـ ٢٩

(٣) النساء ـ ٣٤ (٤) المائدة ـ ٣٤

وحديث « لا يرث القاتل » ، وحديث « لا يتوارث أهل ملتين » فأنهما خصصا العموم في آيات المواريث المفيدة أن الميراث لكل زوج وزوجة وأب وأم وابن وابنة وأخ وأخت الخ . وقد تقيد مطلقاً ورد فيه . كالسنة التي بينت أن الذي يقطع في السرقة هي اليد اليمنى من الرسغ « وهو المفصل الذي بين الكف والساعد » والآية مطلقة فيها « فاقطعوا أيديهما » فإن اليد مطلق يحتمل اليمين والشمال كما وأن القطع مطلق يحتمل أنه من الرسغ أو الكوع أو من أي موضع .

وكذلك الحديث المبين لمقدار الوصية : « الثلث والثلث كثير » فإنه مقيد لأطلاق قوله تعالى : « من بعد وصية توصون بها أو دين » .

النوع الثالث : سنة جاءت بأحكام سكت عنها القرآن . مثل الأحاديث المبينة لميراث الجدة، وميراث بنت الأبن مع البنت، والأخوات مع البنات، وصدقة الفطر ، والمحرمات من الرضاع بعد أن اقتصر القرآن على النص على تحريم الأمهات والأخوات من الرضاعة ، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في الزواج ، وثبوت حق الشفعة لمن وجد عنده سببها ، ووجوب الدية على العاقلة ، ومنع القاتل من الميراث ، ومنع التوارث بين المسلم والكافر وغير ذلك من الأحكام .

يقول الأمام الشافعي في رسالته : لم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبي ﷺ من ثلاثة وجوه أحدها : ما أنزل الله عز وجل فيه نص كتاب فسنن رسول الله مثل ما نص الكتاب ، والآخر : ما أنزل الله عز وجل فيه جملة فبين عن الله معنى ما أراد ، والوجه الثالث : ما سن رسول الله مما ليس فيه نص كتاب .

ويقول ابن القيم : والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه .

أحدها : أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد القرآن والسنة على

حكم واحد من باب توارد الأدلة .

ثانيها : أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له وهو يشمل تفصيل المجمل وتقييد المطلق وتخصيص العام .

ثالثها : أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه .

فنخلص من ذلك إلى أن السنة وإن كانت تابعة للقرآن فيما أكدته أو بينته إلا أنها تستقل عنه فيما انفردت به من أحكام .

حجية السنة

اتفقت كلمة جماهير العلماء من المسلمين ممن يعتد برأيهم في كل عصر على أن ما صدر من رسول الله متعلقاً بالتشريع مصدر من مصادر الأحكام يجب على المجتهد أن يلجأ إليه عند الاستنباط كما يجب على المسلمين جميعاً الامتثال لما جاء فيه من أحكام والعمل به متى ثبتت نسبته لرسول الله ، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام . حتى قال بعض الأصوليين : إن حجية السنة ضرورة دينية لا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الأسلام . ولقد تنبأ رسول الله بهذا النفر المنكر لحجتها فيما روى عنه في أكثر من حديث .

أخرج أبو داود والترمذي عن المقداد بن معد يكرب عن رسول الله أنه قال: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته أن يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ألا وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله».

وفي رواية أخرى « يوشك أحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ما كان فيه من حلال أحللناه وما كان فيه من حرام حرمناه ألا من بلغه عني حديث فكذب به فقد كذب الله ورسوله والذي حدثه » .

والدليل على حجية السنة القرآن الكريم ، وإجماع الصحابة ، والمعقول .

أما القرآن فقد جاء فيه الأمر الصريح بطاعة الرسول واتباعه فيما جاء به وحذر من مخالفته حتى جعل طاعة الرسول طاعة لله، كما بين أن اتباع الرسول في كل ما جاء به من تشريع دليل على محبه الله التي تكون سبباً في تكفير الذنوب، وأن مخالفته سبب في نقمة الله وعذابه.

يقول جل شأنه: «وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب» [1]، وقال: «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً» [2]، وقال: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» [3]، وقال: «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيم شَجَرَ بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما [4]»، ويقول عز من قائل: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا [5]»، «قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حُمّل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين [6]»، «من يطع الرسول فقد أطاع الله» [7]، «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم» [8].

وأما إجماع الصحابة فقد اتفقت كلمتهم على العمل بالسنة لم يشذ واحد منهم، وطريقتهم في الاستنباط تنادي بذلك، فما كان الواحد منهم يقتصر على

---

(١) الحشر - ٧.
(٢) النساء - ٦٥.
(٣) النور - ٦٣.
(٤) النساء - ٦٥.
(٥) المائدة - ٩٢
(٦) النور - ٥٤.
(٧) النساء - ٨٠
(٨) آل عمران - ٣١

كتاب الله وحده ولا ترك حديثاً لرسول الله صح عنده ، ولا لجأ إلى رأيه إلا إذا لم يجد كتاباً ولا سنة ، فإذا بحث ولم يجد في الكتاب ولا السنة بعد طول السؤال ثم عمل برأيه وتبين له أن لرسول الله حديثاً في ذلك حمد الله إن وافقه ، وبادر بالرجوع إن خالفه .

وما روى عن بعضهم من ردّ بعض الأحاديث التي تروى له لم يكن ذلك منهم رغبة عن سنة رسول الله أو إهمالاً لها بل لأنه لم يثق براويه ولم تطمئن نفسه إلى أن هذا صدر عن رسول الله ، أو لوجود ما هو أقوى منه ثبوتاً ودلالة من كتاب الله أو حديث آخر .

وأما المعقول : فإن القرآن أخبر أن الله أنزل الكتاب على رسول الله ليبين للناس ما نزل إليهم ، وأن هذا البيان بوحي منه فتجب طاعته ، ولا يكون مطيعاً للقرآن إلا بالعمل به مع بيانه ، لأن البيان لا ينفك عن المبين ، فإذا عمل بالقرآن وفق بيان الرسول فقد أطاع الله فيما أراد بكلامه ، وأطاع الرسول في مقتضى البيان ، ولو عمل به على خلاف البيان فقد عصى الله لأنه عمل بكلامه على خلاف ما أراده الله ،وعصى رسول الله بتركه بيانه »[1] .

وأيضاً أن القرآن فرض على الناس فرائض بجملة لم يفصل أحكامها ولا كيفية أدائها كالصلاة والزكاة والحج وغيرهــا وقد بينتها السنة ، فإذا لم تكن السنة المبينة حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها لعجز الناس عن أداء فرائض القرآن فكان لا محالة وجوب اتباع البيان وهو سنة صادرة عن رسول الله بطريق صحيح ، وإذا وجب العمل بالسنة البيانية وجب العمل بغيرها لأنه لا فرق بين سنة وسنة لأن الكل صادر عن المعصوم الذي أمرنا باتباعه والفرق تحكم لأن الأمر بطاعة الرسول في القرآن مطلق فتقييده بنوع خاص لا دليل عليه .

---

(١) الموافقات ج ٤ ص ١١

ومع هذا البيان الناصع لحجية السنة فقد شذت طائفة ممن ينتمون إلى الأسلام، وهي التي تنبأ رسول الله بقرب وجودها فأنكرت حجية السنة وقالت: «حسبنا كتاب الله، فما كان فيه من حلال أحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرمناه» ثم أيدوا دعواهم هذه بأن الكتاب فيه بيان لكل شيء كما أخبر القرآن نفسه في قوله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، وقوله: «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء»، والقول بأن السنة دليل مستقل يناقض إخبار الله بأن الكتاب يبين كل شيء فيلزم الخلف في كلام الله وهو مستحيل على الله[1].

ويرد عليهم بأن الآية الأولى لا تدل على مدعاهم لأن المراد بالكتاب فيها على الرأي الراجح للمفسرين اللوح المحفوظ لا القرآن يدل لذلك سياق الآية وهي «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون[2]»، والآية الأخرى في سورة هود «وما من دابة في الأرض إلا على رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين» ولو سلمنا لهم أن المراد به القرآن فالآية لا تدل على مدعاهم من إهدار السنة لأن كثيراً من الأحكام لم تذكر في القرآن، بل تفاصيل العبادات والمعاملات لم تذكر فيه ولا يمكن فهم مراد الله من كلامه إلا بمعونة السنة فإهدارها إهدار للعمل بكثير من القرآن المجمل الذي فصلته السنة فيتعين حمل بيانه لكل شيء على بيان أصول الشريعة ومبادئها إجمالاً والقرآن لم يترك شيئاً من هذا البيان الأجمالي.

وكذلك يقال في الآية الثانية كما سبق بيانه. على أن الكتاب قد أمر بطاعة

---

(١) في القاموس: الخلف بالضم الاسم من الاخلاف وهو في المستقبل كالكذب في الماضي أو هو أن تعد عدة ولا تنجزها.

(٢) الأنعام - ٣٨.

الرسول أمراً مطلقاً لم يقيد بما جاء فيه فقط وحذر من مخالفته . وليس كل ما صدر عن رسول الله متعلقاً بالتشريع مبيناً تفصيلا في القرآن

ثم إن القرآن أخبر بأن الله تكفل ببيانه وأمر الرسول به فبين كما أمر القرآن بطاعة الرسول أمراً مطلقاً فترك العمل بالسنة ترك لذلك البيان المأمور به وترك لطاعة الرسول وهو بالتالي ترك للعمل ببعض الكتاب وهو الآيات الآمرة للرسول بالبيان والآيات الآمرة بطاعة الرسول وهو خلاف المجمع عليه من حجية القرآن ووجوب العمل به .

وذهبت طائفة أخرى إلى القول بأن السنة لا تقبل إلا إذا وافقت القرآن وهو في معنى قول الطائفة السابقة لأنها إذا وافقته يكون الدليل على الحقيقة هو القرآن فالعمل بها عمل بالقرآن فيلزم عليه إهدار السنة كلها ولكنه إهدار مقنع لمن الله الذاهبين إليه .

أيد هؤلاء دعواهم بأن الرسول أمر بعرض الأحاديث المروية عنه على كتاب الله ولا يؤخذ منها إلا ما يوافقه فيما روى عنه أنه قال: «ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن خالف كتاب الله فأنا لم أقل وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني »[1] .

وهذا الحديث لا يصلح مستنداً لهم في هذه الدعوى الخطيرة لأنه روى بعدة أسانيد لا يخلو واحد منها عن راو ضعيف أو منكر الحديث حتى قال يحيى ابن معين : إنه موضوع وضعه الزنادقة ،وقال عبد الرحمن بن مهدي :الزنادقة[2] والخوارج وضعوا هذا الحديث ولو كان صحيحاً لعمل به أصحاب رسول الله ولم

---

(١) الآية ـ ٦

(٢) الزنديق فارسي معرب والجمع الزنادقة وهم من الثنوية والاسم الزندقة .

يؤثر عن واحد منهم أنه عرض كل حديث روى له على كتاب الله قبل العمل به وقد عارض قوم هذا الحديث فقالوا : عرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه ، لأنا وجدنا في كتاب الله ما يخالفه ، لأنا وجدنا في كتاب الله «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»،ووجدنا فيه « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله »، وفيه « من يطع الرسول فقد أطاع الله» ، فقد أطلق الأمر بطاعة الرسول ولم يقيده بما وافق كتاب الله [1] .

على أنا لو تغاضينا عن كل ما قيل فيه من جهة السند ورجعنا إلى السبب الذي من أجله قيل هذا الحديث لظهر لنا المراد من المخالفة التي يرويها الحديث وهي المخالفة الصريحة المتناقضة لما في القرآن ، أما التي بينته أو أتت بأحكام زائدة لم يعرض لها فليس فيها مناقضة له بل هي إما مبينة أو متممة .

فأبو يوسف في كتابه الرد على سير الأوزاعي [2] يقول : فعليك من الحديث بما تعرف العامة وإياك والشاذ منه فإنه حدثنا ابن أبي كريمة عن أبي جعفر عن رسول الله ﷺ أنه دعا اليهود فسألهم فحدثوه حتى كذبوا على عيسى عليه الصلاة والسلام فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال : إن الحديث سيفشو عني فما آتاكم عني يوافق القرآن فهو عني وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني ، فظاهر هذا السبب يفيد أن المخالفة التي يرد بها الحديث هي التي تناقض القرآن أو توصل إلى تبديله كما فعل اليهود . وتلك دعوة من رسول الله – إن صح الحديث – إلى التثبت في قبول الأحاديث وعدم التساهل في الأخذ بكل ما يروى عنه . وهذا ينطبق على الحديث الشاذ الذي حذر أبو يوسف من قبوله في أول مقالته .

---

(١) الموافقات للشاطبي ج ٣ ص ١٨ و ١٩

(٢) ص ٢١ ما بعدها وخلاصة الكلام أن الحديث إن صح فهو محمول على نوع خاص من الأحاديث ولا يصح القول به على إطلاقه . وهو بهذا المعنى لا يفيد هذه الطائفة في مدعاها .

ويعين ذلك ما جاء في بعض روايات هذا الحديث رواها أبو هريرة بلفظ « أنه ستأتيكم عني أحاديث مختلفة فما أتاكم موافقاً لكتاب الله وسنتي فهو مني وما أتاكم مخالفاً لكتاب الله وسنتي فليس مني »، فهذه رواية صريحة في رد الأحاديث المخالفة لكتاب الله وسنة رسوله ولا ينطبق ذلك إلا على الأحاديث الشاذة أو المكذوبة . والله أعلم .

فظهر بهذا أن السنة الصحيحة حجة يجب العمل بها ، ومن أنكر حجيتها كان خارجاً عن الأسلام لأنكاره مقتضى الدليل القطعي لكن ذلك بالنسبة للسنة في جملتها ، لأنها ليست كالقرآن في طريقة النقل ، فالقرآن نقل بطريقة التواتر مشافهة وكتابة لا تختلف آياته في ذلك، فمن أنكر آية منه كان كافراً خارجاً عن الأسلام ، وأما السنة فكان عماد نقلها السماع والرواية فتعددت أسانيدها واختلفت طرق ثبوتها ، ودخل في طريق روايتها من يوثق به ومن لا يوثق به، فنشأ عن ذلك تفرقة العلماء بين بعض السنة وبعضها الآخر في قبولها لها والاعتماد عليها وفي تكفير منكر بعضها دون البعض الآخر .. لأنه تبين أن منها ما نقل كنقل القرآن ومنها ما دون ذلك .

وهذا يجرنا إلى الكلام على أنواع السنة . وحكم كل نوع منها وموقف العلماء من تلك الأنواع .

أنواع السنة باعتبار سندها [1] الذي وصلتنا به

تمهيد :

قسم العلماء السنة بهذا الاعتبار إلى أقسام اختلفوا في عدها . وهذا التقسيم للسنة قبل عصر التدوين في العصور الثلاثة السابقة عليه وهي العصور التي كان عماد نقلها فيها على الرواية والسماع ، أما بعد تدوينها فقد توافرت الدواعي لنقلها حتى صار الحديث الذي رواه واحد أو اثنان يرويه وينقله العدد الكثير من القراء .

إذاً كان لنقل السنة فترتان من الزمن . فترة الرواية والسماع وفترة الكتابة والتدوين ، ولو كانت السنة دونت من أول الأمر كما دون القرآن لما اختلفت عنه في النقل هذا الاختلاف الكبير .

فكتابة القرآن في عصر نزوله وإعادتها بعد ذلك مع حرص القائمين على الشريعة في كل عصر عليها والعناية بضبطها جعل للقرآن طريقاً آخر لنقله يتعاون مع طريق التلقي عن القراء الحافظين له حتى نقل بجميع آياته بالتواتر المزدوج فكان ثبوته قطعياً لا اختلاف فيه .

---

(١) المراد بالسند هو الطريق الذي نقل به الحديث وهو سلسلة الرواة الذين نقلوه عن رسول الله إلينا .

وأما السنة فليس لها إلا طريق واحد هو طريق الرواية والسماع . ولما كان الغرض الأول لنقلها وروايتها هو العمل بما فيها من أحكام فلم تكن ترو إلا عند الحاجة إليها إذا لم يوجد الحكم صراحة في القرآن أو وجد مجملا فيه يحتاج إلى التوضيح ، ولقد صدرت السنة عن رسول الله موزعة على فترة الرسالة وأصحابه الذين سمعوها منه لم يسلموا كلهم في وقت واحد كما لم يتيسر لكل من آمن به أن يحضر مجالسه كلها .

كما أن الأحاديث التي قالها لم تكن كلها في درجة واحدة . فمنها ما كان يذكره في أكثر من مناسبة لتكرر الحاجة إليه ، ومنها غير ذلك ومن هنا جاء اختلافهم في حفظها وروايتها .

وإذا عرفنا أنها نزلت بمعناها فقط وليس لها عبارات محددة أمرنا بالوقوف عندها وأن المعنى الواحد يؤدي بأكثر من عبارة ،وأن رسول الله كان يسأل عن الحكم الواحد في أوقات مختلفة وفي مناسبات متعددة فيجيب السائل بما يناسبه من العبارات التي تختلف في ترتيبها وطولها وقصرها . لأن المقصود هو المعنى ولذلك أجيز لهم الرواية بالمعنى .

إذا عرفنا ذلك أدركنا السر في اختلاف عبارات الحديث الواحد .

فقد يكون أحد الرواة سمعه في مناسبة بصيغة خاصة فيرويه بهذه الصيغة بينما سمعه غيره في مناسبة أخرى بلفظ آخر رواه به . أو سمعه صحابيان في وقت واحد فحفظ أحدهما عبارة الرسول ووعاها ثم رواها كما سمعها، ونسي الآخر اللفظ ولكنه وعى المعنى فعبر عنه بعبارة من عنده .

بعد هذا التمهيد نعود إلى أصل الموضوع فنقول

تنقسم السنة باعتبار سندها إلى ثلاثة أقسام. متواتره ومشهورة وآحاد، وهذا

تقسيم عامة الحنفية وقسمها غيرهم من الفقهاء إلى نوعين متواترة وآحاد [1] .

وهذا الاختلاف في التقسيم قالوا عنه إنه يرجع إلى الاصطلاح ولا مشاحة فيه . ونحن لا نوافقهم على أن المسألة مجرد اصطلاح . بل إن الاختلاف يرجع إلى أمر وراء الاصطلاح . وهو أن الفقهاء قرروا أن السنة قاضية على الكتاب ثم اختلفوا في مدى ذلك القضاء . فمنهم من يذهب إلى أنها متى ثبتت تخصص العام فيه وتقيد مطلقه وتبين مجمله كما أنها قد تنسخ ، ومنهم من يذهب مذهبا وسطاً فيرى أن السنة التي تقضي على القرآن هي التي تساويه في نقلها وثبوتها أو تقاربه في ذلك ، وأما ما عدا ذلك فليست في مرتبته فلا تقضي عليه ، ومن هنا قالوا : إنها إما متواترة أو مشهورة أو احاد .

وسنكتفي هنا بذكر تقسيم الحنفية وإليك تعريفاتهم للأقسام مع بيان حكمها .

السنة المتواترة [2] : هي التي رواها جمع يحيل العقل اتفاقهم على الكذب

---

(١) وحديث الآحاد عند هؤلاء إن رواه واحد فقط في إحدى مراتبه وإن كان رواته أكثر في غيرها فهو الغريب ، وإن رواه اثنان في احدى مراتبه وان كان رواته في غيرها أكثر فهو العزيز ، وان رواه ثلاثة فأكثر فهو المشهور أي المستفيض . بأن يكون للحديث ثلاثة أسانيد برواة مختلفة فصاعداً ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلاثة . هكذا نقله صاحب مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١١١ ، ويقول النووي في التقريب في أول شرح الكرماني لصحيح البخاري ص ٣١ : إذا انفرد عن الزهري وشبهه ممن يجمع حديثه رجل بحديث سمي غريبا فإذا انفرد اثنان أو ثلاثة سمي عزيزاً ، فإن رواه الجماعة سمي مشهوراً .

(٢) التواتر لغة : تعاقب الأشياء واحد بعد واحد بفترة من الزمن ومنه قوله تعالى : « ثم أرسلنا رسلنا تترى » . أي رسولا بعد رسول بينهما فترة .

وفي الاصطلاح : عبارة عن توارد الأخبار على السمع خبراً بعد خبر لكن بشرط أن يكثر

على رسول الله عن جمـــع مثلهم إلى رسول الله ، فهي في جميع مراحلها مستوية فأول السند كآخرة ووسطه كأوله وآخره ، وإذا كانت كذلك انتفى عنها شبهة الكذب والاختلاق ، وإذا انتفت عنه هذه الشبهة تساوى المنقول بالمسموع من رسول الله ، والمسموع منه حق لا شبهة فيه كما بينا ذلك من قبل فالمعتبر في الجمع الناقل لها حكم العقل باستحالة اتفاقهم عادة على الكذب والاختلاق ، وهذا يختلف باختلاف الزمن والأحوال فقد يكون الجمع كبيراً ومع ذلـــك لا يحكم العقل بذلك لوجود غرض لهؤلاء المجمعين من أجله اتفقوا على النقل .

وقد يكون قليلاً ولا غرض لهم ولا مصلحة في هذا الاتفاق فيحكم العقل باستحالة التوافق على الكذب فيفيد خبرهم العلم اليقيني بصحة النقل والنسبة لمن نقلوا عنه .

الأخبار إلى أن يحصل العلم بقولهم ، والتواتر هو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم فليس له عدد محصور كما يقول ابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر ص ١٥ وعبارته « والصحيح أنه ليس لـــه عدد محصور فإنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الأنبياء ولا سبيل إلى معرفته ، فإنه لو قتل رجل في السوق وانصرف جماعة فأخبروا بقتله فإن قول الأول يحرك الظن والثاني والثالث يؤكده ، ولا يزال يتزايد حتى يصير ضرورياً لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه ، فـــلو تصور الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف عليه ولكن درك تلك اللحظة عسير فإنه يتزايد قوة الاعتقاد تزايداً خفي التدرج كتزايد عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حد التكليف وتزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال ، فلذلك تعذر على القوة البشرية إدراكه ، فأما ما ذهب إليه الحصرون بالأعـــداد لتحكم فاسد لا يناسب الغرض ولا يدل عليه ، وتعارض أقوالهم يدل على فسادها .

فإن قيل : فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده ، قلنا : كما نعلم أن الخبز مشبع والماء مرو وإن كنا لا نعلم أقل مقدار يحصل به ذلك .

فنستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد لا أنا نستدل بكمال العدد على حصول العلم »
اهـ وراجع كذلك أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٩٤

أما ما ذهب إليه ذاهبون من تحديد عدد معين فيه من كونه لا يقل عن أربعة أو خمسة أو اثني عشر أو سبعين أو ثلاثمائة واثني عشر أو عدد لا يحصرهم العد فكل ذلك لم يقم عليه دليل صحيح [1] .

والتواتر نوعان : لفظي ومعنوي

فالتواتر اللفظي : هو أن يتفق ما يرويه كل واحد من هذا الجمع مع ما يرويه غيره في اللفظ . وقد اختلف العلماء في وجود هذا النوع من التواتر في السنة ، فأنكر وجوده جماعة [2] واعترف بوجوده آخرون وهو الصحيح .

وسبب هذا الاختلاف أن هذا النوع في السنن قليل جـــداً . فبحث عنه باحثون فلم يعثروا عليه بينما وجده غيرهم فقالوا : إن حديث « من كذب عـلى متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » من هذا النوع فقد رواه بهذا اللفظ نحو المائة من أصحاب رسول الله ، ورواه عنهم أكثر من هذا العدد ولم تختلف ألفاظه في جميع الأسانيد .

كما قالوا إن حديث المسح على الخفين منه فقد رواه نحـو سبعين صحابياً

---

(١) راجع إرشاد الفحول ص ٤٢ ، الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم جـ ١ ص ١٠٤ و ص ١٠٥ ، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ص ٥١ وقد تقدمت عبارته .

(٢) قال صاحب المسلم جـ ٢ ص ١٢٠ : المتواتر قيل لا يوجد . ولعلهم شرطوا عدم الأحصاء ، وقال ابن الصلاح لا يوجد . وهذا مبالغة منه والا فحديث المسح على الخفين وحديث : « ويل للأعقاب من النار » وحديث : الشفاعة ، وحديث الحساب وعذاب القبر ، وحديث النظر إلى الله تعالى في الآخرة ، وحديث الأذان والأقامة وغيرها كلها متواترة .

واستمر نقله بصيغة واحدة [1] . حتى نقل عن أبي حنيفة أنه قال : « ما قلت بالمسح على الخفين إلا لأنه جاء مثل ضوء النهار وأخاف الكفر علـــى من أنكره » [2] .

والتواتر المعنوي : وهو أن يكون ما يرويه هذا الجمع مختلفاً في الألفاظ فيرويه كل واحد أو كل جماعة بلفظ يختلف عما يرويه الآخرون به . لكن هذه الألفاظ المختلفة متفقة على معنى مشترك ، فالمعنى واحد والعبارات المعبرة عنه مختلفة ، وأمثلة ذلك في السنة كثيرة منها حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، فقد روى بطرق كثيرة وعبارات متعددة تتفق كلها على معنى واحـــد وهو عصمة الأمة من اجتماعها على الضلالة . كما يقول صاحب مسلم الثبوت .

وأكثر ما يكون هذا النوع في السنن العملية الـتي فعلها رسول الله ونقلها أصحابه عنه بالفعل تارة وبالقول تارة أخرى ،فيقولون فعل رسول الله كذا ثم ينقلها من جاء بعدهم كذلك مثل قولهم : قضى رسول الله بالشفعة في كل شرك لم يقسم .

---

(١) والحق أنه سنة فعلية نقلها أصحاب رسول الله عنه بألفاظ متقاربة منها ما رواه أصحاب السنن عن جرير بن عبد الله انه قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على خفيه، وعن المغيرة بن شعبة قال : كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فقضى حاجته ثم توضأ ومسح على خفيه . قلت يا رسول الله أنسيت؟ « بل أنت نسيت بهذا أمرني ربي عز وجل» . وقال الحسن البصري حدثني سبعون من أصحاب رسول الله أن رسول الله كان يمسح على الخفين ما عن الصحابة اختلاف. لأن من روى عنهم إنكاره فقد روى عنه إثباته ، وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ـ وقد صرح جمع من الحفاظ بأن المسح على الخفين متواتر راجع نيل الأوطار جـ١ ص ١٥٤ وما بعدها .

(٢) مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١٢٠

حكم السنة المتواترة :

لما كان هذا النوع من السنة ثابتاً قطعاً عن رسول الله فهو يفيد علم اليقين بنسبته إليه ويتحتم الأخذ به عند الاستنباط ولا يقل عن القرآن في ذلك. ومن ثم يجب العمل به ولا يجوز الاختلاف فيه إلا من جهة دلالته إن كان فيه احتمال في الدلالة ، وبعبارة أخرى يأخذ حكم القرآن في الثبوت والدلالة ، فثبوته لا محل للاختلاف فيه ، وأما دلالته فإن كانت قطعية تحتم العمل به ولا يجوز تأويله ولا صرفه عن ظاهره ، وإن كانت ظنية لاحتمال أكثر من معنى فيكون موضع الاجتهاد .

والسنة المشهورة [1] : هي ما رواها عن رسول الله واحد أو اثنان أو أي عدد لم يبلغ حد التواتر من الصحابة ، ثم يرويه عن الصحابة من التابعين جمع التواتر ، ثم يرويه من تابعي التابعين جمع التواتر أيضاً .

فهذا النوع أخذ شبها من المتواتر وشبها من الآحاد ، أو هو مزيج من المتواتر والآحاد لأنه آحادي الأصل في طبقة الصحابة متواتر بعد ذلك .

ومثاله : الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب عن رسول الله أنه قال: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » فقد اشتهر بين التابعين ومن جاء بعدهم فرواه من كل من الطبقتين جماعة بلغت حد التواتر .

---

(١) وهذه التسمية ترجع إلى ما روى عن أبي حنيفة وأصحابه من عبارات تشير إلى ذلك. منها قول أبي حنيفة : آخذ بكتاب الله إذا وجدته فان لم أجد فيه أخذت بسنة رسول الله والآثار الصحاح منه التي فشت في أيدى الثقات الخ . وقول أبي يوسف : عليك من الحديث بما تعرف العامة وأياك والشاذ منه ، وقوله : فأياك وشاذ الحديث وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء . راجع كتاب الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف ص ٢٤ ، ص ٣١ .

ومنه حديث : « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » ، فقد كثر رواته ممن جاء بعد الصحابة . بل مال الأمام الشافعي الى القول بأنه حديث متواتر [١] .

حكم السنة المشهورة : هذا النوع من السنة يفيد علماً يقرب من اليقين الذي يفيده المتواتر عند الحنفية . وسموه علم الطمأنينة [٢] . ويجب العمل به ويرقى إلى مرتبة السنة المتواترة من جهة حكمه على الكتاب فيخصص عامه ويقيد مطلقه ، بل ويجوز نسخ القرآن به ، ولكنه يختلف عنه في أن منكره لا يكفر كمنكر المتواتر بل يضلل أي يحكم بأنه ضال مخطىء لأنه لا يفيد القطع بنسبته إلى الرسول بل يفيد القطع بنسبته إلى من رواه من الصحابة ، وأما المتواتر فيفيد القطع بنسبته إلى رسول الله فافترقا من هذه الناحية .

وسنة الاحاد أو أخبار الاحاد : هي التي لم تبلغ في روايتها حد التواتر أو حد الشهرة بأن يرويها واحد أو أكثر لا يبلغ عدد التواتر في طبقتي الصحابة والتابعين . سواء بلغ رواتها في الطبقة الثانية هذا الحد أولا .

حكم سنة الاحاد . إنها تفيد الظن في ثبوتها عن رسول الله ، ويجب العمل بها فيما تفيده من أحكام عملية فقط ، لأنه لا يعمل بها في الأمور الاعتقادية لأن

---

(١) قال في الأم : وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنهم من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عام الفتح : « لا وصية لوارث» ويأثرونه عن حفظوه فيه ممن لقوه من أهل العلم فكان نقل كافة عن كافة فهو أقوى من نقل واحد . وقد نازعه الفخر الرازي في كون هذا الحديث متواتراً . راجع نيل الأوطار ج ٥ ص ٣٠

(٢) ومعنى الطمأنينة أنه يثبت العلم به مع بقاء توهم الغلط أو الكذب ولكن لرجحان جانب الصدق تطمئن القلوب إليه فيكون ذلك علم طمأنينة مثل ما يثبت بالظاهر لا علم اليقين أصول السرخسي ج١ ص ٢٨٤

المطلوب فيها اليقين والعلم . وهي لا تفيد إلا الظن

حجية أخبار الآحاد من السنة

ومع ما قدمناه من أن السنة حجة في جملتها وأن حجيتها ثابتة بالدليل القطعي من الكتاب وإجماع الصحابة . فقد وقع الاختلاف في حجية هذا النوع من السنة ما بين مغال يذهب إلى أنها تفيد الحكم قطعاً ومفرط ينكر حجيتها ومعتدل يذهب إلى أنها حجة ظنية . وليس هنا مجال بسط الكلام على هذه المذاهب فسنكتفي بتوضيح مذهب الجمهور الذين يقولون إن خبر الواحد حجة ظنية لعدم القطع بنسبته إلى الرسول ، وأنه موجب للعمل لكن يجب الاحتياط في قوله والتثبت من صحة نسبته حتى لا يدخل في شرع الله ما ليس منه ثم نرد شبه المنكرين فنقول .

ثبت أن رسول الله أرسل الأفراد إلى البلاد في زمنه لتبليغ أحكام الشريعة والحكم بين المتخاصمين فلو لم يكن خبر الواحد موجباً للعمل لكان إرسالهم عبثاً ، ولما اقتصر الرسول على إرسال واحد لكل جهة ، فبعث أبا بكر والياً على الحج سنة تسع فأقام لهم مناسكهم وأخبرهم عن رسول الله بما لهم وما عليهم ، وبعث علياً في تلك السنة فقرأ عليهم في مجمعهم يوم النحر آيات من سورة براءة ، وبعث قيس بن عاصم والزبرقان بن بدر وابن نويدة إلى عشائرهم بعلمهم ، وبعث معاذ بن جبل إلى اليمن وبعث أمراء السرايا والولاة وبعث الى اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام راجع رسالة الشافعي ص ٤١٤ .

فإن قيل إن اخبار إرساله لكل مبعوث منهم رويت بطريق الآحاد فيؤول الأمر إلى الاستدلال على حجية خبر الآحاد بخبر الآحاد . وهو غير مقبول في منطق الاستدلال ، قلنا نعم إن خبر إرسال كل واحد وإن روى من طريق

الآحاد إلا أن روايات أخبار هذه البعوث في مجموعها دلت على معنى واحد وهو اكتفاؤه بإرسال الأفراد فينتقل إلى التواتر المعنوي وهو يفيد القطع كما سبق بيانه وبمثله تثبت القواعد الأصولية .

على أن الرسول نفسه قبل خبر الواحد وعمل به وهو المبلغ عن الله. من ذلك أنه قبل خبر سلمان الفارسي في الصدقة والهدية إذ جاءه بطبق فيه رطب وقال : هذا صدقة فلم يأكل صلى الله عليه وسلم منه لأنه لا يأكل الصدقات كما قال : إنها محرمة على محمد وآل محمد وأمر أصحابه بالأكل منه.ثم جاءه بطبق آخر وقال : هذا هدية فأكل وأمر أصحابه بالأكل .

فعل هذا مع أن المخبر هو سلمان الفارسي وحده [١] .

ومن ذلك . أنه جاءه أعرابي وقال :رأيت الهلال ، فقال له . أتشهد أن لا إله إلا الله ، قال نعم ، قال : أتشهد أن محمداً رسول الله ، قال : نعم : فصدقه وعمل بمقتضى خبره فأمر بلالاً أن يؤذن في الناس بالصوم [٢] .

ثم إنه حض الأفراد على تبليغ ما يسمعونه منه عليه السلام . فيما رواه

---

(١) هذا الحديث رواه الأمام أحمد بلفظ عن سلمان الفارسي : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأنا مملوك فقلت هذه صدقة فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل ، ثم أتيته بطعام فقلت : هذه هدية أهديتها إليك أكرمك بها فإني رأيتك لا تأكل الصدقة فأمر أصحابه فأكلوا وأكل معهم. نيل الأوطار ج ٦ ص ١٧ .

(٢) هذا الحديث رواه أصحاب السنن الأربعة عن عكرمة عن ابن عباس قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني رأيت الهلال يعني رمضان فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله قال : نعم ، فقال : أتشهد أن محمداً رسول الله، قال:نعم ، قال : يا بلال اذن في الناس فليصوموا غداً » نيل الأوطار ج ٤ ص ١٥٩ .

أنس بن مالك وعبد الله بن مسعود عنه أنه قال: «نضر الله امرأ سمع عني حديثاً فوعي فرواه كما وعى فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[1].

وأن أصحاب رسول الله كانوا يعملون بأخبار الآحاد في الوقائع الكثيرة التي لا حصر لها، ولم يؤثر عنهم التوقف في قبولها والعمل بها إلا إذا وجد ما يقتضي هذا التوقف من وجود معارض للحديث المروى أقوى منه أو ناسخ له أو ريبة في صدق راويه أو في حفظه أو زيادة في الاحتياط، والتثبت بدليل أنه إذا زال الشك عملوا به مع أنه لم يخرج عن كونه خبر آحاد فكان ذلك إجماعاً منهم على وجوب العمل بأخبار الآحاد.

وعلى منهجهم سار من جاء بعدهم من الأئمة أصحاب المذاهب فشرط كل واحد منهم لقبوله شروطاً يتوفر معها - إذا تحققت - الاطمئنان لصحة الحديث. وإليك توضيح ذلك.

موقف الصحابة من أخبار الآحاد

قلنا إن أصحاب رسول الله أجمعوا على قبول أخبار الآحاد فيما روى عنهم من وقائع عديدة في العمل بها يعرف ذلك المتتبع لتلك الوقائع في كتب الحديث والآثار. وما روى عن بعضهم من التوقف في قبول بعض ما روى منها إنما كان للتثبت والاحتياط عند الارتياب في الراوي أو لمعارضة المروى لما هو أقوى منه أو لكونه منسوخاً إلى غير ذلك - وهي وقائع تكاد تكون معدودة اختلفت فيها أسباب الرد أو طرق التثبت.

---

(١) مسلم الثبوت ج ٢ ص ١٤٥

فمنهم من كان يطلب من الراوي شاهداً يشهد معه بأنه سمع الحديث من رسول الله ، فإذا أتى به قبل ما رواه وعمل بمقتضاه ، ومنهم من كان يحلف الراوي عند الشك فإذا حلف صدقه وقبل حديثه . ومنهم من كان يرد الحديث لعلمه أنه منسوخ ، ومنهم من كان يرده لأنه معارض لكتاب الله فلا يرقى إلى درجته ، ومنهم من كان يرده لأنه غير معقول المعنى إلى غير ذلك .

من ذلك ما رواه الحاكم عن أبي شهاب عن قبيصة بن ذؤيب قال : جاءت الجدة إلى أبي بكر فقالت : إن لي حقاً في مال ابن ابنة مات . فقال: ما علمت لك في كتاب الله حقاً ولا سمعت عن رسول الله فيه شيئاً . وسأل فشهد المغيرة ابن شعبة أن رسول الله أعطاها السدس . فقال : ومن سمع ذلك معك فشهد محمد ابن مسلمة فأعطاها أبو بكر السدس[1] .

ومنه ما رواه الشيخان والإمام مالك وأبو داود عن أبي سعيد الخدري قال : كنت جالساً في مجلس من مجالس الأنصار فجاء أبو موسى فزعاً له ، فقالوا ما أفزعك ، قال : أمرني عمر أن آتيه فأتيته فاستأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت ، فقال : ما منعك أن تأتينا ، قلت : إني أتيت فسلمت على بابك ثلاثاً فلم تردوا علي فرجعت ، وقد قال رسول الله : «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع» ، قال : لتأتيني على هذا بالبينة ، فقالوا لا يقوم إلا أصغر القوم ، فقام أبو سعيد الخدري معه فشهد له : فقال عمر لأبي موسى : إني لم أتهمك ولكنه الحديث عن رسول الله[2] .

ومن ذلك ما روي عن علي أنه قال : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثاً

---

(١) و (٢) مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١٣٢ ، ص ١٣٣ . وراجع أيضا فتح الباري جـ ١١ ص ٢١ وما بعدها .

نفعني الله بمـا شاء أن ينفعني منه . وإذا حدثني غيره حلفته ، فإذا حلف صدقته ، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : «ما من عبد يذنب ذنباً ثم يتوضأ ويصلي ركعتين ثم يستغفر الله إلا غفر الله له».

كما روي عنه أنه رد الحديث الذي رواه معقل بن سنان الأشجعي وهو أن رسول الله قضى في بروع بنت واشق الأشجعية – وقد مات عنها زوجها ولم يفرض لها صداقاً – بأن لها مهر مثلها وعليها العدة . فقال : لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابي بوال على عقبيه ، وكان يقضي بأن لا مهر لها ، بينما قبله عبد الله بن مسعود وسر به لما وافق اجتهاده في المفوضة .

ومن ذلك ما روي عن سعد بن أبي وقاص أنه رد الحديث الذي رواه عبد الله ابن مسعود من أن رسول الله كان يطبق يديه ويضعهما بين فخذيه في الركوع ولم يعمل به لأنه روي عن رسول الله أنه كان يضع يديه على ركبتيه حين ركوعه وأمر أصحابه بفعل ذلك وقد كان هذا بعد ما كان يطبق يديه ويضعهما بين فخذيه فيكون المتأخر ناسخاً المتقدم .

فقد اتفقا على أن الرسـول كان يضع يديه بين فخذيه في الركوع أولا ثم وضع يديه على ركبتيه ثانياً وأمر بكل منهما حين فعله ، ولكنهما اختلفا في أن العمل الثاني ناسخ للأول كما يرى سعد ، أو أن الثاني لم يكن إلا رخصة كما يرى عبد الله بن مسعود لأن بعض الناس كانت تلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فكانوا يخافون الوقوع على الأرض فأمرهم الرسول بوضع اليدين على الركبتين تيسيرا لهم .

ومن ذلك ما روي عن عائشة أم المؤمنين أنها لم تقبل الحديث الذي رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «إذا استيقظ أحدكم من نومه

فليغسل يده قبل أن يضعها في الإناء فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده » ردت هذا الحديث قائلة : كيف نصنع بالمهراس[1] « وهو الحجر الكبير الذي ينقر وسطه ليوضع فيه الماء » ومعنى كلامها أن هذا الحديث والعمل به يؤدي إلى الحرج فيكون معارضا للنصوص الكثيرة النافية للحرج في هذه الشريعة فلا يعمل به .

ومن ذلك أن ابن عباس رد الحديث الذي رواه أبو هريرة : « من حمل جنازة فليتوضأ » قائلا : « لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة » يشير بذلك إلى علة الرد وهي أنه غير معقول المعنى[2] .

هذه بعض حالات رد فيها : فقهاء الصحابة أحاديث الآحاد ، وهي كما ترى لا تدل على أنهم كانوا يرفضون هذا النوع من الحديث لأنه خبر آحاد

---

(١) والآمدي في الأحكام جـ ١ ص ٢٠٢ يقول : إن ابن عباس رد هذا الحديث بقوله : فماذا نصنع بالمهراس « وقد كان حجرا عظيما يصب فيه الماء لأجل الوضوء ثم قال : وقد وافق ابن عباس عباس على ما تخيله من الاستبعاد عائشة حيث قالت : يرحم الله أبا هريرة لقد كان رجلا مهذارا فماذا نصنع بالمهراس . وفي التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٠ أن ذلك الانكار منسوب إلى ابن عباس وعائشة ثم قال : إن هذا المنسوب لهما لا وجود له في كتب الحديث كما قال شيخنا الحافظ ، وإنما الذي قال ذلك رجل اسمه قيس الأشجعي وأن أبا هريرة قال : له نعوذ بالله من شرك .

(٢) وفي نظري أن هذا الرد يكون مقبولا أن لو كان الأمر بالوضوء معللا بحمل الجنازة وأنه مطلوب ببعده . وأنه مطلوب بعده . ولم لا يكون الغرض منه الاستعداد للصلاة على الجنازة ان أراد حملها ويكون التقدير : من أراد حمل جنازة فليتوضأ ، فالأمر بالوضوء ليكون المشيع للجنازة مستعداً للصلاة مثل قوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الآية فإن تقديرها : إذا أردتم القيام للصلاة فاغسلوا وجوهكم ، وحينئذ لا يكون الوضوء مطلوبا بعد حمل الجنازة ولا أن يحملها في ذاته موجب للوضوء .

بل لأمروراء هذا وهو ما بيناه من المعارضة لما هو أقوى منه أو لكونه منسوخا أو للشك في صحته بدليل أنهم كانوا يقبلونه ويعملون به إذا ما زال الشك بشهادة صحابي آخر أنه سمعه من رسول الله أو بحلف الراوي أنه سمعه كما حصل من أبي بكر وعمر وعلي ، والحديث بعد شهادة آخر أو حلف الراوي لم يخرج عن كونه حديث آحاد . فلا وجه لمن تمسك بهذه الوقائع وجعلها دليلا على أن خبر الواحد من السنة لا يوجب العمل .

كما أنه لا وجه لمن جعل الأمور السابقة طرقا للصحابة في العمل بأخبار الآحاد فيقول : طريقة أبي بكر كذا ، وطريقة عمر كذا ، وطريقة علي كذا ، وطريقة عائشة كذا ، لأن هذه ليست طرقاً بالمعنى المتعارف حيث أن الطريقة هي السبيل الملتزم في العمل التي لا يحيد عنها صاحبها .

ونحن نقول لهم : هل التزم أبو بكر وعمر في كل ما روي لهما أن يطلبا شاهداً آخر ؟ وهل اختصت عائشة برد الأحاديث لوجود المعارض الأقوى ؟ وهل التزم علي بتحليف الراوي وقبل كل ما روي له بذلك ولو كان معارضاً بما هو أقوى منه أو كان منسوخا ؟

وهل اختص سعد بن أبي وقاص برد الأحاديث لكونها منسوخة ؟

وهل اختص ابن عباس برد الأحاديث لكونها غير معقولة في نظره ؟

لا يستطيع أحد أن يجيب عن كل هذه الأسئلة بنعم ، لأن هذا الجواب يخالف الواقع .

ألا ترى أن عمر رد حديث فاطمة بنت قيس الذي تقول فيه : « بت زوجي طلاقي فلم يجعل لي رسول الله نفقة ولا سكنى » رده بقوله: لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت . أحفظت أم نسيت .

مشيراً بذلك إلى معارضته لقوله تعالى في شأن المطلقات « أسكنوهن من حيث سكنتم من وُجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن » فعـــل ذلك ولم يطلب من الراوي شاهداً آخر[1] .

ولقد سأل يوما عما يجب في الجنين الذي أسقط بجناية على أمه فروى له حمل بن مالك بن النابغة أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في الجنين يسقط بجناية بغُرة[2] بعد ما قص عليه قصة ذلك الجنين فقال : « لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره[3] » قبل ذلك الحديث دون أن يطلب شاهداً آخر ، كما قبل خبر

---

(١) يقول الإمام الشافعي في رسالته ص ٤٣٢ وما بعدها: لا يطلب عمر من رجل آخر إلا على أحد ثلاث معان : إما أن يحتاط فيكون وإن كانت الحجة تثبت بخبر الواحد فخبر الاثنين أكثر وهو لا يزيدها إلا ثبوتا، ويحتمل أن يكون لم يعرف المخبـــر فيقف عن خبره حتى يأتي مخبر يعرفه .

ويحتمل أن يكون المخبر له غير مقبول القول عنده فيرد خبره حتى يجد غيره ممـــن يقبل قوله اهـ باختصار .

(٢) الغرة : مقدار من المال مقدر بنصف عشر دية الرجل أو عشر دية المرأة ، وهـــو خمسمائة درهم . وسميت غرة لأنها أول مقدار الدية ، مأخوذة من غرة الشهر أوله ولا فرق بين الذكر والأنثى وإن كانت دية المرأة نصف دية الرجل . وقصة هذا الحديث كما رواها أصحاب السنن عن حمل بن مالك قال : كنت بين امرأتين فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلها وجنينها فقضى النبي صلى الله عليه وسلم في جنينها بغرة وأن تقتل بها . نيل الأوطـــار جـ ٧ ص ١٧ .

(٣) وفي التقرير والتحبير جـ ٢ ص ٢٩٩ أقرب لفظ فيما نقل عن عمر وقفت عليهما أخرج الشافعي عنه في الأم فقال عمر : إن كدنا أن نقضي في هذا برأينا ، وعند أبي داود فقال عمر : الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا ، قال هذا في مسألة تعارض خبر الواحد والقياس » .

عمرو بن حزم في دية الأصابع أن في كل واحد عشر من الإبل وترك رأيه الذي يفاضل بينها .

وقد قال لابنه عبد الله حينما سأله عن حديث المسح على الخفين الذي رواه له سعد بن أبي وقاص : نعم إذا حدثك سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا تسأل عنه غيره .

وقد رد على حديث معقل بن سنان السابق بقوله: « لا نترك كتاب ربنا لقول أعرابي بوال على عقبيه » .

وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن أصحاب رسول الله كانوا يقبلون أحاديث الآحاد ويعملون بها إذا اطمأنوا إلى صحتها فإن حدث شك تثبتوا فإن ظهر لهم أن الحديث صحيح عملوا به وإن كان غير ذلك ردوه .

ذلك هو موقف الصحابة من هذا النوع من الأحاديث ، ولما بعد الزمن وكثر الرواة وطالت سلسلة الرواية وضع العلماء لحديث الآحاد شروطا إذا توافرت فيه قبلوه وإلا ردوه .

من هذه الشروط شروط في الراوي حين سماعه للحديث ، وأخرى حين أدائه له[1] ، وثالثة في نفس الحديث من جهة لفظه ومعناه ، وليس هنا مجال تفصيل تلك الشروط بل نكتفي بذكر ما شرطه الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية في العمل بهذا النوع من الحديث إجمالاً .

---

(١) فشرطوا لصحة تحمل الحديث التمييز بأن يفهم الخطاب ويرد الجواب ، والضبط وهو قوة الحفظ وعدم الغفلة حتى لا يخلط بعض الأخبار ببعض سواء أكان مسلما أو غير مسلم ، وشرطوا لصحة الأداء أن يكون الراوي بالغا عاقلا وقت الأداء فلم يقبلوا رواية غير البالغ لاحتمال كذبه اعتمادا على أنه غير مكلف فلا =

موقف الأئمة من أحاديث الآحاد

لقد سار الأئمة في الطريق الذي سار فيه فقهاء الصحابة فأوجبوا العمل بخبر الواحد متى غلب على الظن صدوره عن رسول الله ولم يوجد ما يمنع من العمل به ككونه معارضاً لما هو أقوى منه أو كونه منسوخا أو غير ذلك مما يرد به الحديث يقف على ذلك المتتبع لفقههم حتى أن الواحد منهم إذا عمل برأيه ثم ظهر له حديث صحيح يخالف رأيه ترك رأيه وعمل بالحديث . هذا قدر لا مراء فيه بل أكثر من هذا أنه نقل عنهم مقالة تدل على مبلغ تقديسهم لسنة رسول الله وحرصهم على إلزام أتباعهم بالعمل بها وترك ما يخالفها وهي « إذا صح الحديث فهو مذهبي » ومع اتفاقهم على هذا اختلفوا فيما يتحقق به الاطمئنان لصحة الحديث . فوضعوا الشروط والضوابط لقبول الأحاديث نقلت هـــذه الشروط صراحة عن بعضهم واستنبطها الأتباع للبعض الآخر ، ومن هنا وضعت على بساط البحث وكان للنظر فيها مجال . وإليك تلك الشروط .

مذهب الحنفية : استنبط علماء الحنفية مما نقل عن إمامهم من اجتهادات للعمل بخبر الواحد شروطاً ثلاثة في حين أنه لم ينقل عنه وعن تلاميذه إلا قولهم إنا نأخذ بالسنة والآثار التي فشت على ألسنة الرواة ، وعليك من الحديث بمـا اشتهر على ألسنة الرواة وإياك والشاذ منه .

أولها : ألا يعمل الراوي بخلاف ما رواه عن رسول الله ، فإن خالف الراوي

= يؤاخذ بالكذب ، وأن يكون مسلماً عدلاً . والعدالة الاستقامة وعدم الميل عن الحق . وتظهر بالقيام بالواجبات وترك المحرمات والبعد عن الأفعال الخسيسة التي تخل بالمروءة ، وأن يكون تام الضبط . بأن يسمع الـــكلام عن وعي ويفهم معناه الذي أريد به ثم يبقى عليه بدوام مذاكرته لحين أدائه راجع مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١٣٨ وما بعدها .

ما رواه بعمله أو فتواه فلا اعتبار لروايته بل المعول عليه ما نقل عنه من عمل أو فتوى .

ووجهوا هذا الاشتراط ، بأن المفروض أن الراوي من الصحابة عدل ولا يعقل أن يترك العدل ما رواه رسول الله إلا وقد صح عنده حديث آخر ناسخ له ، وإلا كان ذلك طعناً في عدالته .

ولذلك لم يعملوا بالحديث الذي روته عائشة رضي الله عنها أن رسول الله قال : « أيما امرأة نكحت بلا إذن وليها فنكاحها باطل » لأنها خالفته في العمل فزوجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر حينما كان غائباً في الشام بدون إذنه وهو وليها.

ثانيها : ألا يكون الحديث وارداً في أمر واجب[1] تعم به البلوى أو في أمر يكثر وقوعه بين الناس ويحتاج الكثير منهم إلى معرفة حكمه .

---

(١) عبارة التحرير وشرحه التقرير والتحبير جـ ٢ ص ٢٩٥ ، خبر الواحد فيما تعم به البلوى أي يحتاج إليه لكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرره لا يثبت به وجوب دون اشتهار أو تلقي الأمة بالقبول عند عامة الحنفية ، ومثل له بالحديث الذي رواه بسرة بن صفوان الذي يوجب الوضوء من مس القبل . ثم قال وليس منه الآحاد التي تفيد سنة أو مندوبا كحديث غسل اليدين قبل الوضوء وحديث رفع اليدين في افتتاح الصلاة .... فاطلاق الاشتراط كما جاء في بعض الكتب الحديثة ليس كما ينبغي كما أن التمثيل له بأحاديث تثبت سنة أو مندوبا كذلك ، ولعلهم تابعوا شارح المسلم الذي استظهر العموم سواء كان الخبر في مباح أو واجب أو محرم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا واستدل على التعميم بتمثيل فخر الاسلام بحديث الجهر بالتسمية في الصلاة الجهرية وغيره جـ٢ ص ١٢٩ والآمدي في الاحكام جـ ١ ص ١٩٨ مثل كذلك بهذه الأحاديث . لكن دليلهم الذي ذكروه هنا وهو أنه يؤدي إلى بطلان صلاة الأكثر وهو معلوم البطلان لا يجري فيه

وعللوا ذلك بأن مثل هذا الأمر مما تتوافر الدواعي على نقله فيكثر رواته حتى يبلغ حد الشهرة ، فروايته بطريق الآحاد يورث الشك في صحة صدوره عن رسول الله . إذ لو كان صحيحاً لكثر نقلته ، لأن رسول الله ما كان يقتصر في مخاطبته بالواجبات على فرد أو أفراد بل كان يخاطب الجماعة ويكرر ذلك في كل مناسبة ، وكذلك أفعاله التي يجب الاقتداء بها ما كان يقتصر على فعلها أمام الأفراد ، ولأنه يؤدي إلى ترك الأكثرين للواجبات وهو معلوم البطلان ، فإذا روي واحد حديثاً من هـــذا النوع كان ذلك دليلاً على وقوعه في سهو أو خطأ وبخاصة إذا روي عن غيره ما يفيد خلافه ، ولذلك لم يقبلوا الحديث الذي رواه أصحاب السنن عن بسرة بن صفوان أن رسول الله أمر بالوضوء من مس القبل لأن نواقض الوضوء يحتاج إلى معرفتها الخاص والعام وهذا السبب كثير التكرار وخبره هذا لم يشتهر ، ولايعقل أن رسول الله خص بسرة بتعليم هذا الحكم دون سائر الصحابة .

كما ردوا حديث الجهر بالتسمية في الصلاة الجهرية فإنه ممـــا يكثر وقوعه ، ولأنه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين بخلافه مدة عمرهم والصحابة كانوا يصلون خلفهم ، ومثل هذا لا يخفي عليهم[1] .

ثالثها : ألا يكون الحديث مخالفاً للقياس والأصول الشرعية إذا كان

---

(١) والحديث الذي لم يعملوا به هو ما رواه البخاري عن قتادة قال سئل أنس كيف كانت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم فقال : كانت مدا ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم يمـــد كل كلمة . كما في نيل الأوطار جـ ٢ ص ١٧٢ . وهذا الحديث مع عدم تعيينه محـــل القراءة إن كانت في الصلاة أو في غيرها معارض بما رواه احمد ومسلم عن أنس قال : صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم . وفي رواية كانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم . وفي رواية يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول القراءة .

راويه غير فقيه . كما يقول بعض فقهاء الحنفية ، وعللوا هذا الاشتراط بأن رواية الحديث بالمعنى كانت شائعة بينهم [1] فإذا لم يكن الراوي فقيهاً وروى الحديث بالمعنى حسب فهمه فلا يبعد أن يذهب شيء من المعنى الذي ينبني عليه الحكم حين تعبيره فيخطيء في مراد الرسول، فإذا جاء ما رواه مخالفاً للقياس والأصول ترك العمل به .

وبنوا على هذا الشرط ردّ أبي حنيفة للحديث الذي رواه أبو هريرة من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر »، وقالوا : إن راوية غير فقيه ، والحديث مخالف للأصول من وجهين .

الأول : أن حديث « الخراج بالضمان » لا يوجب هنا ضمان اللبن المحلوب في المصراة لأن الناقة أو الشاة المشتراة صارت في ضمان المشتري . إذا هلكت هلكت عليه ولا يرجع بثمنها على البائع لأنها مملوكة له بعقد البيع ، ومقتضى هذا الضمان أن يكون ما يخرج منها من اللبن ملكاً له فلا يضمنه عند الرد .

والثاني : أنه على تسليم أنه مضمون عليه فإن الأصل في الضمان أن يكون بالمثل أو بالقيمة ، وصاع التمر ليس مثل اللبن المحلوب ولا مساوياً لقيمته في جميع حالات الرد [2] .

---

(١) ورواية الحديث بالمعنى مسألة مختلف فيها بين العلماء على آراء أرجحها رأي الجمهور الذين يذهبون إلى جوازه المرجع السابق ص ١٦٦ متى كان الراوي عالماً بدلالة الألفاظ واختلاف مواقعها فإن كان جاهلا بذلك حرم عليه ، راجع الأحكام للآمدي ج ١ ص ١٦٣ و ص ١٩٤ .

(٢) مقتضى هذا التوجيه أن يكون عدم الضمان في هذه الحالة للبن الحادث بعد العقد أما اللبن الذي قبل العقد فلم يحدث في ملكه ، بل كان مملوكا للبائع وقابله جزء من الثمن =

ملهب المالكية : اشترط المالكية للعمل بخبر الواحد ألا يكون مخالفاً لعمل أهل المدينة . وحجتهم في ذلك : أن أهل المدينة عاشوا مع رسول الله وشاهدوا أفعاله وتابعوه فيها ، ونقله عنهم من جاء بعدهم طبقة بعد طبقة ، فإذا جاء خبر الواحد مخالفاً لهذا العمل المتوارث كان ذلك دليلاً على عدم صحته ، لأن عملهم بمنزلة مرويهم فيكون خبر جماعة عن جماعة وهو أقوى في الاعتبار من خبر واحد عن واحـــد أو اثنين عن مثلهما . ومثلوا ذلك بالحديث الذي رواه ابن مسعود :أن النبي كان إذا أراد الخروج من الصلاة سلم سلامين أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره . فإن الإمام مالكاً لم يعمل به واكتفى بسلام واحد لأن أهل المدينة كانوا يسلمون سلاماً واحداً . ولم يسلم لهم أصحاب المـــذاهب الأخرى هذا القول لأن أهل المدينة ليسوا معصومين عن الخطأ حتى يكون عملهم حجة يترك به الحديث .

ولقد خرج المالكية رد الإمام مالك لبعض أخبار الآحاد على أصل آخر هو معارضة الخبر للأصول القطعية .

= فيجب ضمانة على المشتري عند الرد . وبهذا يرد الوجه الأول ، ولما كان اللبن الحادث في ملك المشتري قد اختلط بما كان مملوكا للبائع ولا يمكن تمييز مقداره حتى تطبق عليه قاعدة الضمان، فلو جعل ضمانه بالمثل أو بالقيمة لثار نزاع بين البائع والمشتري لا يمكن فصله ، وبهذا يرد الوجه الثاني .

على أن هذا الحديث قد رواه البخاري عن عبد الله بن مسعود وهو من كبار فقهاء الصحابة فكان يلزم الحنفية العمل بمقتضاه .

والظاهر أن هذا الحديث لم يصل إلى الامام أبي حنيفة عن طريق صحيح ، ولو كان صح عنده لعمل به ، يدل لذلك أنه عمل بحديث أبي هريرة المخالف للقياس وهو « من أكل ناسياً فليتم على صومه فإن الله أطعمه وسقاه » وقال : لولا قول الناس لقلت يقضي ، وفي رواية أخرى « لولا الرواية لقلت بالقياس . يقصد بذلك أنه لولا الحديث لقلت يقضي ، لأن الأكل والشرب يفوت ركن الصوم وهو مقتضى القياس والقاعدة .

فالشاطبي في موافقاته يقول : إن مالكا رد حديث ابن عمر في خيار المجلس لمعارضته قاعدة الغرر والجهالة القطعية لأن المجلس ليس له حد معروف ولا أمر معمول به فيه لجهالة مدته . ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل ذلك الشرط إجماعاً ، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع فقد رجع إلى أصل عنده . أن الحديث يرد لمعارضته الأصول القطعية ، لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني .

وهنا لو قال قائل : إن مذهب المالكية يشترط في العمل بخبر الواحد فوق عدم مخالفته لعمل أهل المدينة عدم مخالفته للأصول الشرعية لما كان مجانباً للصواب .

مذهب الشافعية : لم يشترط الإمام الشافعي في العمل بخبر الواحد ما شرطه المالكية ولا ما شرطه الحنفية بل شرط فيه صحة السند والاتصال ، فإذا صح السند واتصل الحديث عمل به خالف عمل أهل المدينة أو لا اشتهر أو لا ، فإذا عارض الحديث غيره من الأحاديث بحث عن الناسخ فإن وجد عمل به وترك المنسوخ ، وإذا لم يجده فإن أمكن الجمع جمع بينهما أو أول بعضها حتى يزول التعارض بينهما .

ولشرط الاتصال لم يعمل بالحديث المرسل . وهو الذي سقط من سنده الصحابي إلا إذا انضم إليه دليل آخر يقويه ، ومن ثم عمل بمراسيل سعيد بن المسيب لأنه وجدها كلها مروية من طرق أخرى متصلة .

مذهب الحنابلة : إنهم يوافقون الشافعية في عدم اشتراط شيء مما شرطه الحنفيه والمالكية وزادوا عليهم أنهم لم يشترطوا الاتصال ، بل متى صح السند عملوا به سواء كان متصلا أو غير متصل ، ومن ثم عملوا بالمراسيل وقدموها على القياس . فمذهبهم أوسع المذاهب في العمل بالسنة .

ومن هنا نرى أن هؤلاء الأئمة متفقون على العمل بأخبار الآحاد متى صحت ولم يوجد لها معارض أقوى منها ، واختلافهم في الشروط جاء نتيجة احتياط كل واحد منهم بما يراه مفيداً للطمأنينة لصحة الحديث ولم يكن ذلك منهم تهاوناً في العمل بالسنة ، بل هو عين تقديرها والحذر من أن ينسب إلى رسول الله ما لم يقله .

مرتبة السنة من الكتاب

على ضوء ما قدمناه من أنواع السنة نستطيع أن نقول : إن السنة تقع في المرتبة الثانية بعد الكتاب في الاعتبار وهذا بالنسبة إلى البحث عن الحكم ، فإن الباحث يتجه أولاً إلى كتاب الله فإن وجد الحكم فيه مبيناً انتهى بحثه ولا يلزمه أن يبحث عن المؤكد له من السنة ، وإن لم يجده فيه أو وجده مجملاً غير مفصل اتجه إلى السنة للبحث عن أصل الحكم أو عن المبين الموضح له . يدل لذلك المنقول والمعقول .

أما المنقول : فالآيات التي أمرت بالطاعة قدمت الأمر بطاعة الله على طاعة الرسول . وحديث معاذ جاء بهذا الترتيب وأقره الرسول عليه .

واتفاق الفقهاء من أصحاب رسول الله على هذا الترتيب فيما نقل عنهم من آثار كثيرة ، منهما ما روي عن أبي بكر وعمر من طريقة القضاء بين الخصوم وهي النظر أولا في كتاب الله ، فإن لم يجدا فيه اتجها إلى البحث عن سنة رسول الله . وكتاب عمر إلى قاضيه شريح يقول فيه : إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله ، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله فيه .

وفي رواية أخرى : أنظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ .

وأما المعقول : فإن الكتاب ثابت قطعاً جملة وتفصيلا بلا خلاف لنقله كله بالتواتر المفيد لليقين . وأما السنة فإن كان ثبوتها قطعياً في جملتها بمعنى أننا نقطع بأن لرسول الله سنة إلا أن تفصيلها ليس كذلك بل ما تواتر منها قليل وأكثرها نقل بدون تواتر فيكون ثبوتها مظنوناً .والمقطوع به مقدم على المظنون. ولأنها إما بيان للكتاب أو زيادة عليه ، فإن كانت زيادة فلا تعتبر إلا بعد أن لا يوجد الحكم في الكتاب ، وإن كانت بياناً فهي تابعة ، وبعد البيان يكون الحكم ثابتاً بالكتاب لا بالسنة .

وليس معنى هذا أنه يجوز لنا ترك السنة والاكتفاء بالكتاب فإن هذا مردود كما أسلفنا،وإنما تظهر فائدة الترتيب فيما إذا وجد تعارض ظاهري بين الكتاب والسنة فإنه يقدم الكتاب كما سبق في مقالة عمر .

ولا يتنافى هذا مع ما تقرر عند العلماء من أن السنة قاضية على الكتاب فتخصص عمومه وتقيد مطلقه وتفصل مجمله وتوضح مشكله . لأنها بعد البيان يكون الحكم ثابتاً بالكتاب الذي بينت السنة المراد منه لا أنها تقدم عليه في الاعتبار أو أنها هي التي أثبتت الحكم دون الكتاب[1] .

---

(١) راجع الموافقات للشاطبي جـ ٤ ص ٧ وما بعدها .

الدليل الثالث الاجماع

تعريفه . إمكان وحجيته . أنواعه . تحققه . سنده . أثر الأجماع فيه .

الأجماع في اللغة يطلق على العزم . يقال : أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ، ومنه الحديث « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل » أي يعزم الصيام بأن ينويه . والقوم أجمعوا على كذا أي عزموا عليه . ومنه قوله تعالى . «أجمعوا أمركم وشركاءكم[1] » أي اعزموا وصمموا . كما يطلق على الاتفاق ، يقال : أجمعنا على كذا أي اتفقنا عليه[2] : والفرق بين المعنيين أن العزم يوجد من الواحد ومن الأكثر ، أما الاتفاق فلا يوجد إلا من أكثر من واحد لأن الواحد لايتفق مع نفسه .

---

(١) يونس — ٧١ الآية واردة في قصة نوح مع قومه وهي « واتـل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه ياقوم إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فاجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمة ثم اقضوا إلي ولا تنظرون » والمعنى إن كان عظم وشق عليكم قيامي أي وجودي بينكم مدة طويلة فاعزموا وصمموا على إهلاكي أنتم وشركاءكم ثم لا يكون أمركم مستورا عليكم بل اظهروه وجاهروني به لا أرهبه ولن أخافكم ثم بادروا بأداء هذا الأمر المدبر إلي ولا تمهلوني بل عجلوا به . والكلام خارج مخرج التهكم ، لأنهم لن يقدروا على إهلاكه مادام متوكلا على الله وقد وعده بالنجاة منهم .

(٢) قيل إنه مشترك لفظي بين المعنيين ، وقيل أن العزم هو المعنى الأصلي والاتفاق لازم له إذا وجد من أكثر من واحد واتحد ما عزموا عليه .

وفي الاصطلاح عرفوه بتعريفات كثيرة اختلفت تبعاً لاختلافهم في شروطه، لأن التعريف للأجماع الذي هو حجة. فمن شرط لحجيته شرطاً زاد في التعريف قيداً يدل عليه[1] .

وأقرب هذه التعريفات هو : اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي .

شرح التعريف :

اتفـــاق المجتهدين : اشتراكهم في القول أو في الفعل أو ما في معناهما من التقرير والسكوت عند من يكتفي بهما في تحقيق الإجماع كما سيأتي في الأجماع السكوتي .

والمراد بالمجتهدين كل من بلغ درجة الاجتهاد وهي الملكة التي يستطيع بهـا الشخص استنباط الأحكام من أدلتها فيخرج بهـذا القيد اتفاق العوام وكل من لم يبلغ درجة الاجتهاد، لأن هؤلاء إما لا رأي لهم كالعوام ، وإما أن رأيهم غير معتبر كغيرهم . فلو انفرد مجتهد واحد في عصر لم ينعقد بقوله الأجماع، ولا يكون قوله ملزماً لغيره لأنه ليس دليلا بل مجرد رأي يحتمل الصواب والخطأ وإن كان يلزمه العمل به في حق نفسه .

والإضافة إلى أمة محمد يخرج اتفاق الأمم السابقة ، لأنه ليس حجة في شريعتنا سواء قلنا إن اتفاقهم ليس إجماعا أو أنه إجماع قبل نسخ شرائعهم[2].

---

(١) راجع في ذلك التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٨١ و ص ٨٢ ، مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٢١١ ويقول شارحه إن زيادة القيود لتدل على الشروط غير صحيحة لأن الشروط لحجيّة الاجماع عند من شرطها وهي خارجة عن حقيقة الاجماع فلا تزاد في تعريفه .

(٢) التقرير والتحبير في الموضع السابق حكى الخلاف فقال : إجماع الأمم السابقة ليس حجة عند الأكثر وهو الأصح وخالف البعض فقالوا إنه حجة قبل نسخ شرائعهم .

بعد وفاته قيد لإخراج الاتفاق في زمنه صلى الله عليه وسلم فإنه ليس إجماعا لأن رسول الله إن وافق الصحابة على ما اتفقوا عليه كان الحكم ثابتاً بموافقته لا بالإجماع وإن خالفهم فلا اعتبار لاتفاقهم ، لأن مصدر التشريع في عصره هو الوحي ولذلك لم يذكر الإجماع في حديث معاذ .

وفي عصر قيد لابد منه ، لأنه لو لم يقيد بذلك لأريد بالإجماع اتفاق المجتهدين في جميع العصور : وهو يؤدي إلى عدم تحقق الأجماع حتى تقوم الساعة ، فلا يمكن جعله دليلا وهو خـــلاف المتفق عليه من أنه دليل من الأدلة الشرعية وعلى حكم شرعي وهو مالا يدرك لولا خطاب الشارع ليخرج الاتفاق على أمر لغوي أو عقلي أو عادى ، لأن مثل هذه الاتفاقات ليست من الإجماع الذي هو دليل شرعي يحتج به .

وقيدنا الحكم الشرعي[1] بالاجتهادي ، لأن الإجماع لا يكون دليلا معتبراً إلا في المسائل الاجتهادية ، وهي التي فيها نص ظني أو ليس فيها نص أصلا . أما ما فيه دليل قطعي من النصوص فهو ثابت به ولا حاجة إلى الإجماع في الكشف عنه .

وبناء على هذا لا يتحقق الإجماع إلا باتفاق المجتهدين كلهم فلو اتفق أكثرهم لا يكون إجماعا ولا حجة في نظر بعض العلماء ، وخالفهم آخرون في ذلك وقالوا : إن الاجماع ينعقد باتفاق الأكثر إذا كان المخالف نادراً كالواحد أو الإثنين لأن رأي الأمة يطلق ويراد به الكثرة منها فتكون العصمة من الخطأ في

---

(١) أما من قال في التعريف على أمر من الأمور فقد خرج بالتعريف عن المطلوب وهو الأجماع المعتبر دليلا وكذلك من أطلق في الحكم الشرعي لأنه دخل في التعريف اتفاقهم على حكم شرعي ثابت بدليل قطعي على دلالته ومثل هذا الأجماع لم يأت بشيء جديد .

(٢) هذا قول أبي بكر الرازى واختاره السرخسي في أصـــوله راجع الجزء الأول منه ص ٣١٦ .

رأي الكثرة ، ولأن العبرة بالغالب في سائر الأمور الفقهية ، ولما كان هذا مخالفا لمفهوم الأجماع الشرعي ذهب فريق ثالث إلى التوسط بين الرأيين فقالوا : إنه لا يكون إجماعا ولكنه حجة لأنه يدل ظاهرا على وجود دليل راجح استندوا إليه ، لأننا لو لم نقل ذلك للزم عليه أن يكون القليل المخالف عثر على دليل لم يعثر عليه هؤلاء وهو بعيد .

وفصل بعضهم تفصيلا حسنا[1] فقال : إن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع دون قوله مثل خلاف ابن عباس للصحابة في زوج وأبوين أو زوجة وأبوين أن للأم ثلث جميع المال .

وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا قوله فإنه يثبت حكم الإجماع بدون قوله كخلاف ابن عباس في حرمة ربا الفضل حيث قال : إنه لا ربا إلا في النسيئة كأن يبيع مقدار من المال بأكثر منه من جنسه إلى أجل،أما إذا كان ذلك حالا فلا حرمة . فإن الصحابة أنكروا عليه هذا الاجتهاد حتى روي أنه رجع إلى قولهم فكان الإجماع ثابتاً بدون قوله .

ولهذا قال الإمام محمد بن الحسن :لو قضي القاضي بجواز بيع الدرهم بالدرهمين أخذاً برأي ابن عباس لم ينفذ قضاؤه لأنه خالف الإجماع .

وكما لم يعتبر اتفاق البعض على حكم إجماعا مع مخالفة الآخرين . لا يعتبر اتفاق مجتهدي بلد واحـد أو بلدين أو طائفة خاصة من طوائف الأمة . لأن

---

(١) هذا قول أبي بكر الرازي واختاره السرخسي في أصوله راجع الجزء الاول منه ص ٣١٦ .

هؤلاء ليسوا كل المجتهدين فلا يدخل في الإجماع الذي هو حجة شرعية ملزمة للناس كلهم اتفاق أهل المدينة وحدهم ، ولا اتفاق أهل الحرمين « مكة والمدينة » ولا اتفاق أهل المصرين « الكوفة والبصرة » ولا اتفاق الشيخين أبى بكر وعمر، ولا اتفاق أهل البيت وغير ذلك مما قيل عنه إنه إجماع .

ومفهوم الاتفاق في التعريف أن يتفقوا على قول واحد ، فــلو اختلف المجتهدون في عصر في مسألة على قولين هل يكون ذلك إجماعا منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث بعد ذلك .

للأصوليين في هذه المسألة آراء ثلاثة :

أحدها : المنع لأن إحداث القول الثالث مخالف للإجماع الضمني السابق ، ومخالفة الإجماع لا تجوز .

وثانيها : أنه يجوز لهم إحداث قول ثالث ، لأنه لم يتقدم إجماع بل مجرد اختلاف في الاجتهاد .

وثالث الآراء التفصيل بين ما إذا كان القول الثالث المحدث يرفع ما اتفق عليه الرأيان فلا يجوز ، وبين ما إذا كان لا يرفع أمراً متفقاً عليه بينهم فيجوز ويصح العمل به .

مثال الأول : قد استقر الخلاف بين الصحابة في مسألة الجــد مع الأخوة على رأيين رأي بأنه يرث معهم ، وآخر بأنه يحجبهم كالأب . فإذا جاء مجتهد بعد ذلك وقال : إن الميراث للأخوة فقط رفع المتفق عليه بين الرأيين وهو أن الجد يرث على كليهما .

ومثال الثاني : أن الخلاف بين الصحابة استقر في مسألة زوج وأبوين على رأيين رأي بأنها تأخذ ثلث الباقي بعد ميراث أحـــد الزوجين ، وآخر بأنها تأخذ ثلث كل المال مع أحدهما . فإذا ذهب ذاهب بعد ذلك إلى أنها تأخذ ثلث المال كله مع الزوجة ، وثلث الباقي مع الزوج فإن هذا القول لم يرفع شيئاً متفقاً عليه بين الرأيين . وهذا القول هو أرجح الآراء الثلاثة لأنه يتحاشى مخالفة الإجماع السابق على الأمر المشترك بينهما .

إمكان الأجماع وحجيته

إذا رجعنا إلى الكتب التي تكلمت عن أصول الفقه وأدلته وجدناها تنقل عن جماهير العلماء القول بأن الإجماع دليل ملزم للمجمعين ولمن جاء بعدهم ويأتي في المرتبة الثالثة بعد كتاب الله وسنة رسوله ، لأن المـــرجع في معرفة أحكام الحوادث التي لم ينص على حكمها صراحة في القرآن والسنة هو الاجتهاد وإعمال الرأي ، فإذا كان المجتهدون بحثوا عن حكم واقعة في عصر من العصور ووصلوا باجتهادهم إلى حكم معين كان ذلك هو حكمها ، ولا معنى لإعادة البحث عنه ، لأنهم لن يصلوا إلى شيء أحسن مما وصلوا إليه بالاتفاق ، بل إن عصمة الأمة من الخطأ الثابتة بالسنة تفيد أنه الصواب ، أما إذا لم يسبق فيها مثل ذلك الاتفاق فباب الاجتهاد مفتوح لمن تأهل له .

هذا القدر متفق عليه بين جماهير العلماء ، وهو اتفاق منهم على أن الإجماع ممكن في ذاته بل إنه وقع وتحقق بصورة أو بأخرى ، وأنه لا فرق بين عصر وعصر في ذلك .

ولكن طوائف أخرى خالفتهم فيما ذهبوا إليه وكانت آراؤهم متدرجة في ذلك النزاع . فمنهم من أنكر تصوره وحكم باستحالته في ذاته ، ومنهم من اعترف بإمكانه في ذاته ولكنه أنكر حجيته ، ومنهم من اعترف بإمكانه وحجيته إلا أنهم جعلوها حجة صورية لا قيمة لها في ذاتها لأنها كاشفة عن الحجة في نظرهم .

ومنهم من اعترف بحجيته في ذاته ثم قصروا ذلك على إجماع عصر معين هو عصر الصحابة فقط.

ونحن نعرض لهذه الآراء لنبطل شبههم التي تمسكوا بهـــا، ثم نعرض أدلة الجماهير ليكون إثبات هذه الحقيقة خالصة من كل شبهة فنقول :

الرأي الأول : وهو القول بأن الإجماع مستحيل في ذاته . وإليه ذهب بعض أتباع النظام وبعض الشيعة [1] .

زعم هؤلاء أن الإجماع مستحيل عادة لأنه يتوقف على تحققه أولاً ، ثم العلم به ثانياً ، ثم نقله ثالثاً ، وكلها غير ممكنة .

أما الأول فلأن الاتفاق يقتضي نقل الحكم إليهم ونقله إلى جميع المجتهدين يستحيل عادة لتباين أماكنهم وانتشارهم في أنحاء العالم ، وإذا امتنع نقل الحكم إليهم يمتنع بالتالي اتفاقهم عليه .

ولأن الإجماع لابد له من سند فإن كان قطعياً فهو لا يخفي على المجتهدين لتوفر الدواعي على نقله فيكون معلوما لهم وهو الذي يستندون إليه فلا حاجة إلى الإجماع معه ، وإن كان ظنياً فتختلف الأفهام فيه ولا يمكن الاتفاق على فهم معنى واحد منه ، كما لا يمكن اتفاق كل الناس على اشتهاء طعام واحد في وقت واحد .

وأما الثاني : وهو استحالة العلم به على فرض تحققه ـ فلأن ذلك يتوقف على

---

(١) النظام هو ابراهيم بن سيار البصري توفي سنة ٢٣١ هـ وكان رئيساً لفرقة من المعتزلة سميت باسمه وهو أول من أنكر حجية الاجماع والقياس وطعن في الصحابة وعلماء الحديث وتحكي كتب التاريخ عنه أنه كان يجاهر بالفسق ويكثر من شرب الخمر ومن كان كذلك فلا وزن لرأيه في شرع ولا دين .

معرفة أعيان المجتهدين ، ومعرفة ما وصل إليه كل واحد في ذلك الحكم ثم معرفة أنهم اتفقوا عليه ، وكل ذلك متعذر لتفرقهم واحتمال خفاء بعضهم لكونه محبوساً أو متعزلاً في مكان غير معروف أو كونه مغمورا بين الناس غير معروف بأنه مجتهد ، واحتمال إفتاء بعضهم بغير ما يعتقده خوفاً من جور سلطان ظالم . وكل ذلك يجعل اتفاقهم مستحيلا .

وأما الثالث : وهو استحالة نقله إلى من يحتج به من غير المجمعين – فلأن طريقة نقله إما بالتواتر أو بالآحاد ، والنقل بالتواتر مستحيل إذ يبعد كل البعد أن يطلع جمع التواتر على رأي كل المجتهدين في أنحاء العالم وينقلونه إلى غيرهم ويستمر كذلك إلى أن يصل إلينا ، فلم يبق إلا النقل بطريق الآحاد وهو لا يفيد إلا ثبوته ظنا والظن لا يغني من الحق شيئا .

تلك سلسلة المحالات التي زعموها . وهي كما يقول الأصوليين تشكيكات في أمر واقع بالفعل . فقد ثبت الإجماع في عصر الصحابة ونقل في بعض المسائل بطريق التواتر في كل عصر حتى وصل إلينا .

من ذلك إجماعهم على تقديم الدليل القاطع على المظنون ، فإن النقلة شاهدوا المجتهدين في كل عصر يقدمون الدليل القاطع . كما شاهدوا إجماع الصحابة على بيعة أبي بكر بالخلافة وبقوا على بيعتهم لم يرجع أحد فيها حتى توفي رضي الله عنه ، وشاهدوا اتفاقهم على جمع المصحف في عهده أيضاً ولم يخالف أحد منهم ، ونقل ذلك بالتواتر إلى اليوم . كما نقلوا اتفاق الصحابة على إعطاء الجدة السدس واحدة كانت أو أكثر ولم يخالف أحـــد ولم يرجع عن موافقته وظل ينقل بالتواتر عصراً بعد عصر إلى يومنا هذا[1] .

---

(١) راجع التحرير والتحبير جـ ٣ ص ٨٢ ، ومسلم الثبوت جـ ٢ ص ٢١١ .

كما أجمعوا على حرمة الربا في الأشياء الستة التي جاء بها الحديث ولم يخالف في ذلك أحد في أي عصر ، والاختلاف الذي حدث بعده كان في قصر التحريم عليها أو يتعداها إلى غيرها ، ويكفي في نقض دعواهم العامة إثبات بعض جزئياتها في عصر الصحابة .

وعدد المجتهدين منهم لم يكن بالكثرة التي يتعذر معها معرفة آرائهم كما لم يؤثر عن واحد منهم أنه أفتى بغير ما يعتقده ، بل كانوا يعلنون عن آرائهم في صراحة حتى في مواجهة الخليفة نفسه ، ومن رجع منهم عن فتواه أعلن رجوعه مبينا سبب رجوعه ، ولذلك اشتهرت المسائل التي اتفقوا عليها كما اشتهرت المسائل الخلافية .

على أن من جاء بعدهم من المجتهدين كانوا يعلنون رأيهم في مواجهة الحكام حتى ولو كان هؤلاء الحكام ظلمة غير مبالين بما لحقهم من أذى ، وكثيرا ما تحملوا الضرب والتعذيب في سبيل الجهر بكلمة الحق فكيف يظن بهم بعد ذلك الأفتاء بغير ما يعتقدون خوفا من جور ظالم .

وأما قول هؤلاء في أول كلامهم : إن كان الإجماع عن قطعي فلا فائدة فيه وإن كان عن ظني فيستحيل الاتفاق على فهم معنى واحد فغير مسلم .

لأنهم إن أرادوا بالقطعي قطعي الثبوت والدلالة فليس مما نحن فيه لأنه ليس محلا للاجتهاد ، وإن أرادوا به قطعي الثبوت ظني الدلالة فإنهم إن عرفوه كلهم فمجرد معرفته لا تكفي بل لابد من البحث عن مراد الشارع منه ، وليس هناك مانع يمنع اتفاقهم على فهم حكم واحد منه متى دلت القرائن عليه وظهرت للجميع ، ومثله يقال في الدليل الظني ، وقياسهم الاتفاق على الحكم على الاتفاق على اشتهاء طعام واحد قياس مع الفارق ، لأن الأكل يتبع المزاج والطبع

والناس مختلفون في أمزجتهم وطبائعهم ، ولا كذلك الحكم الشرعي لأنه تابع للدليل فمتى توفرت ملكة الاجتهاد عند الجميع وبحثوا في الدليل الشرعي فلا بعد في أن يتفقوا على الحكم المأخوذ منه .

الرأي الثاني : وهو إمكان الإجماع في ذاته لكنه ليس بحجة وهو ما ذهب إليه النظام وبعض الإمامية من الشيعة . فاستند أصحابه إلى أن الإجماع ليس فيه إلا إجماع الأفراد . وإن كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم من الخطأ فكذلك أقاويلهم بعد أن اجتمعوا لأن توهم الخطأ لا ينعدم بالإجماع لأن كل واحد منهم انسان قبل الاجتماع والإنسان غير معصوم من الخطأ وبعد الاجتماع هم ناس لم تتغير صفتهم ، ولو اجتمع جماعة من العميان فكل واحد عند الانفراد أعمى ولا يصير بالاجتماع بصيراً فهم عميان قبل الاجتماع وبعده[1] .

وهذا الكلام بين الفساد ولا يقوله إلا من أعمى الله بصيرته وبصره فينكر المشاهد المحسوس . فالعاقل لا يستطيع إنكار أنه يثبت بالإجماع ما لا يكون ثابتاً عند الانفراد بالمحسوسات فإن الأفراد لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة ، وإذا اجتمعوا قدروا على حملها

واللقمة الواحدة لا تشبع الجائع فإذا انضم إليها أخرى وأخرى أشبعته وكذلك قطرة الماء لا تروي الظمآن فإذا انضمت إليها قطرات أخرى كثيرة تحقق الري ، وإذا ثبت ذلك في المحسوسات فأي مانع يمنع منه في المشروعات ؟[2] .

---

(١) أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٩٥ .

(١) نقل الآمدي عن النظام أنه عرف الاجماع : « بأنه هو كل قول قامت حجته حتى قول الواحد » وقصد بذلك الجمع بين إنكاره كون الاجماع حجة وبين موافقته لما اشتهر بين=

الرأي الثالث : وهو أن الإجماع ممكن في ذاته وأنه حجة ولكن بشرط أن يكون مع المجمعين شخص معين وهو ما ذهب إليه أكثر الشيعة الأمامية .

فقد اعترفوا بالإجماع ولكنه لا يتحقق إلا إذا كان مع المجمعين الإمام المعصوم . وهذا يجعل الإجماع حجة صورية لا فائدة فيها ، لأن قول الإمام عندهم حجة لأنه معصوم فاشتراط كون الإمام مع المجمعين يلغي حجية الإجماع من أساسها حيث يكون الدليل عند الإجماع قول الإمام لا اتفاق المجتهدين كما يقول غيرهم ، وقد صرحت كتبهم بأن الإجماع كاشف عن قول الإمام المعصوم الذي هو في نظرهم سيد العلماء ورئيس الفقهاء وأنه موجود في كل عصر إما ظاهراً مشهوراً أو خفياً مستوراً .

وأصرح من هذا أنهم لما سئلوا عن قيمة الإجماع من ذلك قالوا : إننا لا نقول إن الإجماع حجة ابتداء ولكن إذا سئلنا عن الإجماع قلنا إنه حجة إذا كان معهم الإمام حتى أن العوام إذا اتفقوا وكان المعصوم معهم كان ذلك الاتفاق إجماعا . كما إذا قيل لنا في جماعة فيها نبي . هل قول هذه الجماعة حق وحجة ، فإنه لابد في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك القول بأنه حجة وإن كان لا تأثير لقول من عدا النبي في ذلك .

ومن هنا عرف بعضهم الإجماع : بأنه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت به الفرقة الناجية أو انضم إليها غيرها من فرق المسلمين : وهو حجة قطعاً فإن قول المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه ، هذا هو

العلماء من تحريم مخالفة الإجماع . ولكنه لم يكن موفقا في هذا الجمع بل صار تعريفه للإجماع بهذا التعريف أبعد من إنكاره لحجية الإجماع لأن لفظ الإجماع لا يصدق على قول الواحد لا لغة ولا عرفا .

رأي الشيعة الإمامية في حجية الإجماع[1] وهو لا يحتاج إلى تعليق إلا أننا نقول: إنه لا عصمة إلا لرسل الله فيما يبلغونه عن الله سبحانه ، وأن الإجماع بالصورة التي صوروها ما هو إلا حجة صورية مقنعة تقال في مقابلة المخالفين لهم فيما اعتقدوه ، وليس له قيمة تذكر في أدلة الأحكام .

---

(١) راجع في ذلك كتاب مفاتيح الأصول للطباطبائي ص ٤٩٤ وما بعدها فقد بين موقفهم من الإجماع أجلى بيان .

فيقول : فمع وجود الإمام الإجماع حجة للأمن على قوله من الخطأ والقطع على دخوله في جملة المجمعين ، فعلى هذا الإجماع كاشف عن قول الإمام لا أن الإجماع حجة في نفسه من حيث هو إجماع ، صرح بذلك كثير من علمائنا وعد منهم جماعة ، وبالجملة من قال من أصحابنا بأن الإجماع حجة فإنما قاله باعتبار كونه كاشفاً عن قول المعصوم لا لكونه إجماعا ، وهذه سجيتهم وتلك طريقتهم في حجيته حتى اشتهر ذلك بين المخالفين .

فإن قيل : وإذا كان مرجع الإجماع عندكم إلى قول المعصوم وليس للإجماع تأثير في ذلك كان قولكم الإجماع حجة لغوا لا فائدة فيه ، قيل نحن لا نبدأ بالقول إن الإجماع حجة بل إذا سئلنا فقيل لنا ما قولكم في إجماع المسلمين ، قلنا هو حجة من حيث كان قول المعصوم داخلا في إجماعهم ، وهذا كما قيل لنا في جماعة فيها نبي : هل قول هذه الجماعة حق وحجة؟ فإنه لابد في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك من القول بأنه حجة وإن كان لا تأثير لقول من عدا النبي في ذلك .

على أن قول الإمام إذا جاز أن يلتبس ويشتبه إما لغيبته أو لغيرها لم يكن بد من الرجوع إلى إجماع الإمامية وهو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فلا ريب حينئذ في حجيته ، ولذلك عرف بعضهم الإجماع : بأنه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت به الفرقة الناجية أو انضم إليها غيرها من فرق المسلمين وهو حجة قطعاً فإن قول المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه .

نعم وجود الكاشف وعمومه في الأعصار يتوقف على وجود الإمام وثبوت عصمته وعدم خلو الأرض منه ، وهذه مقررة في الأصول معلومة من المذهب .

الرأي الرابع : وهو أن الإجماع حجة ولكنه مقصور على إجماع الصحابة وهو ما ذهب إليه الظاهرية .

قالوا : إن الإجماع لا يكون إلا عن توقيف من رسول الله وهؤلاء هم الذين شهدوا ذلك دون غيرهم ، ولأن رسول الله أثنى عليهم في آثار كثيرة معروفة فهم المختصون بهذه الكرامة وهي عصمتهم من الاتفاق على الخطأ .

ويرد عليهم بأن الرســـول كما أثنى عليهم أثنى على من جاء بعدهم في قوله :« خير القرون قرني الذي أنا فيه، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم» وهو يدل على أن العصرين التاليين لعصره يشتركون في صفة الخير ، وأن أدلة حجية الإجماع وهي المفيدة لعصمة الأمة من اتفاقهم على الخطأ عامة لا يخص عصراً دون عصر فلا دليل على التخصيص إلا ما قالوه : إنه لا إجماع إلا عن توقيف من رسول الله أي إعلام منه بالأحكام وهو لا يفيد القصر على الصحابة لأن غير الصحابة قد نقلت إليهم أحاديث رسول الله وعلموا بها فلا فرق بينهم من هذه الناحية .

على أن حقيقة الإجماع عند الظاهرية كما كشف عنها ابن حزم[1] غير حقيقته

= ثم قال: إن المخالفين عرفوا الإجماع بأنه اتفاق أهل الحل والعقد وجوزوا الخطأ على الجميع وأثبتوا العصمة للمجموع واستندوا إلى الأحاديث التي استندنا إليها لكنهم أثبتوا العصمة للمجموع ونحن لوجود المعصوم . ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد بل أثبتوا الإجماع مع مخالفة الشيعة .

ولو قيل في تحديده : إنه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة لصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة -اه المقصود منه .

(١) راجع الأحكام في أصول الأحكام جـ ٤ ص ١٤٩ وما بعدها فهو يقول في ص ١٢٨ : اتفقنا نحن وأكثر المخالفين لنا على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحق مقطوع به =

عند الجمهور . فهو عندهم ليس دليلا مغايراً للنصوص بل هو اتفاق على ما ثبت من الدين بالضرورة بحيث لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام كالشهادة ووجوب الصلاة والصيام في شهر رمضان الخ .

أو اتفاق على نقل فعل عن رسول الله شهده بعضهم وعرف به الباقون يقيناً كفعله في خيبر إذ أعطاها لليهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر يخرجهم المسلمون إذا شاءوا .

ولا شك في أن الاتفاق على ما علم من الدين بالضرورة ليس من الإجماع الذي نتكلم عنه وهو الدليل الكاشف عن حكم الله لأن هـــذا النوع من الأحكام ثابت بالأدلة القطعية فليس في حاجة إلى إجماع يكشف عنه .

وأما الثاني فهو اتفاق على نقل سنة رسول الله وليس فيه اجتهاد حتى يكون إجماعا لأن نقل السنة لا يتوقف على اجتهاد بل يكون ممن هو أهل للنقل سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد .

الرأي الخامس : وهو أن الإجماع حجة مطلقا لا فرق بين عصر وعصر وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة[1] استدلوا على ما ذهبوا إليه بالكتاب والسنة والمعقول .

في دين الله عز وجل ، ثم اختلفنا . فقالت طائفة : هو شيء غير القرآن وغير ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم . لكنه أن يجتمع علماء المسلمين على حكم لا نص فيه ولكن برأي منهم أو بقياس منهم على منصوص . وقلنا نحن هذا باطل ولا يمكن ألبتة أن يكون إجماع من علماء الأئمة على غير نص الخ .

(١) يقول ابن قدامة في روضة الناظر ص ٧٤ وقد أومأ أحمد إلى نحـــو قول الظاهرية والقول الآخر لأحمد وهو أصح القولين عند أصحابه مع الجمهور .

أما الكتاب فآيات دلت بظاهرها على حجية الإجماع وليست نصا في الدلالة حتى تفيد القطع واليقين . ولذلك قال الآمدي : إن التمسك بها وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيدة في القطع .

منها قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا »[1] .

ففي هذه الآية توعد الله من يتبع غير سبيل المؤمنين بدخول جهنم وهو وعيد شديد يدل على أن سبيل غير المؤمنين باطل فيكون مقابله وهو سبيل المؤمنين ، حق ،والذي يتفق عليه المجتهدون من المؤمنين هو سبيل المؤمنين الحق الذي يجب اتباعه وتحرم مخالفته .

وأيضاً إن الآية جمعت في الوعيدبين مشاقة الرسول «أي مخالفته»وبين اتباع سبيل غير المؤمنين ، فكما أن مخالفة الرسول حرام، كذلك اتباع غير سبيل المؤمنين إذ لا يجوز الجمع بين حرام وغير حرام في الوعيد ، والإجماع سبيل المؤمنين فيكون اتباعه واجباً ولا يكون واجباً إلا إذا كان حجة .

ومنها قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس »[2] الوسط من كل شيء أعدله فالآية جعلتهم عدولا في مجموعهم فلا يجتمعون على خطأ وهو لازم لعصمتهم والمعصوم يجب اتباعه ، لأنه لا يقول إلا الحق ، فكما يجب اتباع الرسول يجب اتباع الإجماع والعمل به .

وآيات أخرى ولكنها لم تسلم من مناقشات طويلة في دلالتها فلم تصلح وحدها للدلالة على حجية الإجماع القطعية .

أما السنة : وهي أقوى دليل على حجية الإجماع كما يقول الغزالي في المستصفى .

فقد صحت أحاديث كثيرة مستفيضة مشهورة تدل في مجموعها على عصمة

---

(١) النساء – ١١٥ .   (٢) البقرة – ١٤٣ .

هذه الأمة من اجتماعها على الخطأ والضلال ، ولم تزل ظاهرة مشهورة لم يخالف فيها أحد إلى زمان النظام أول من أنكر حجية الإجماع .

منها ما رواه عمر بن الخطاب أن رسول الله قال « من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو مع الإثنين أبعد[1] » ومنها حديث معاذ قال : قال رسول الله : « ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم . إخلاص العمل لله تعالى ومناصحة ولاة الأمور ولزوم جماعة المسلمين »[2] .

---

(١) الحديث بتمامه رواه الإمام الشافعي في رسالته عن سلمان بن يسار من أئمة التابعين أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال : إن رسول الله قام فينـــا كمقامي فيكم فقال : أكرموا أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل يحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الفرد وهو مع الإثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهم . ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن » قال الشافعي : ومعنى أمر النبي بلزوم جماعتهم . ليس له معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيها . ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها ، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله » البحبحة هي التمكن من المقام والحلول .

(٢) روى الشافعي هذا الحديث عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يغل عليهن مسلم إخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم فإن دعوتهم تحيط من ورائهم » الرسالة ص ٤٠١ .

يغل بفتح الياء وضمها مع كسر الغين فيهما . الأول من الغل وهو الحقد . والثاني من الأغلال وهو الخيانة والمراد أن المؤمن لا يخون في هذه الثلاثة ولا يدخله ضغن يزيله عن الحق حين يفعل شيئا من ذلك . ومعنى فان دعوتهم تحيط من ورائهم . أن دعوة المسلمين أحاطت بهم من كل جوانبهم فتحرسهم عن كيد الشيطان وعن الضلالة .

ومنها حديث « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار » ، ومنها حديث « إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ومنها حديث « سألت الله ألا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها » ، ومنها « لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ » ومنها حديث « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله » .

فهذه الأحاديث رواها الأكابر من أصحاب رسول الله عنه . وهى وإن كانت من أخبار الآحاد إلا أنها اجتمعت على معنى واحـــد وهو عصمة هذه الأمة من اجتماعها على الخطأ ، فيكون ما اجتمعوا عليه صواباً وحقاً يجب اتباعه ، ولذلك حض الرسول في بعضها على اتباع ما تجتمع عليه كلمتهم ، وحذر من مخالفة ذلك .

وقد جاء في كتب عمر رضى الله عنه لقضاته . « اقض بما في كتاب الله ، فإن لم يكن فبما سنه رسول الله ، فإن لم يكن فيما أجمع عليه الصالحون » وفي لفظ بما قضي به الصالحون ، ومثل ذلك عن ابن مسعود ، ولم ينكر عليهم أحد من الصحابة فكان كالإجماع على ذلك[1] .

أما المعقول : فهو كما قرره السرخسي في أصوله[2] .

أن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين فلا نبي بعده وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة ، وإلى ذلك أشار رسول الله في قوله : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من ناوأهم » فلابد أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاته ، فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته عصمة الله أمته من أن يجتمعوا على الضلالة ، فإن في الإجماع على الضلالة رفع للشريعة وذلك مخالف لوعد الله ببقائها ، وإذا ما ثبتت عصمة الأمة من

---

(١) المسودة لآل تيمية ص ٣١٦

(٢) جـ ١ ص ٣٠٠ .

الاجتماع على الضلالة والخطأ كان ما أجمعوا عليه كالمسموع من رسـول الله والمسموع منه موجب للعلم قطعاً فما اجتمعوا عليه يأخذ حكمه ومثل ذلك في أصول فخر الإسلام البزدوي[1].

فهذه الأدلة في مجموعها تفيد ثبوت عصمة الأمة من الخطأ ، فإذا اتفق أهل الرأي في الشريعة ــ وهم لا يتفقون إلا عن دليل شرعي ــ كان اتفاقهم حجة يجب العمل بها لا فرق بين عصر وعصر ، لأن الأحاديث مصرحة بلفظ الأمة وهو صادق على المؤمنين من الصحابة ومن جاء بعدهم . فمن قصر حجية الإجماع على إجماع الصحابة فقد خصص الدليل العام بدون مخصص بعد أن بينا ضعف أدلته فيما سبق .

فإن قالوا : إن الصحابة كانوا قليلين بالنسبة لغيرهم فيسهل معرفة آرائهم لأنهم كانوا مجتمعين في مكان واحد ، ويمكن معرفة آراء الذين انتقلوا خارج المدينة مقر الخلافة.

قلنا : إن هذا المعنى يفيد سهولة تحقق الإجماع في عصرهم لا أنه يقصر الحجية على إجماعهم لعموم الأدلة ، فحجية الإجماع عامة متى تحقق . فلو فرضنا وجود وسيلة في أي عصر تجمع المجتهدين أيا كان عددهم أو توقفنا على آرائهم فلا نمتنع عن القول بحجية ما اتفقوا عليه[2].

---

(١) جـ ٣ ص ٩٨٠ .

(٢) بعد هذا يأتي الشوكاني ويشكك في أن هذه الأدلة لا تنتج أن الإجماع حجة يجب العمل به فيقول : في إرشاد الفحول ص ٦٩ بعد مناقشة كل ما ساقه الجمهور من أدلة :

« والحاصل إنك إذا ما تدبرت ما ذكرناه في هذه المقالات وعرفته حق معرفته تبين لك ما هو الحق الذي لاشك فيه ولا شبهة ، ولو جمعنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكانه وإمكان العمل به فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقا ولا يلزم من كونه=

رأي منسوب إلى الإمام أحمد

إذا عرفنا أن الراجح من الآراء في حجية الإجماع هو رأي الجمهور القائلين بحجيته مطلقاً ، بقي بعد ذلك أن نعرض لعبارة نقلت عن الإمام أحمد تفيد بظاهرها إنكار الإجماع لنرى الحق فيها وماذا يقصده منها .

روي ابن حزم[1] عن عبدالله بن أحمد بن حنبل قال : سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجل الإجماع هو الكذب من ادعى الإجماع فهو كذاب لعل الناس قد اختلفوا – ما يدريه – ولم ينتبه إليه . هذه دعوى بشر المريسي[2] والأصم ، ولكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا ولم يبلغني ذلك .

=الشيء حقا وجوب اتباعه كما قالوا : إن كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه ، وإذا تقرر لك هذا علمت ما هو الصواب وسنذكر ما ذكره أهل العلم في مباحث الإجماع من غير تعرض لدفع ذلك اكتفاء بهذا الذي حررناه هنا » ا هـ

فهو يومئ بهذا الكلام إلى انكار حجية الإجماع . وفيه نظر لأنه قاس كون الإجماع حقا على إصابة كل مجتهد في أنه : لا يجب على الغير اتباعه ، وهذا قياس مع الفارق لأن إصابة كل مجتهد مذهب المعتزلة ، ومع ذلك قالوا: إنها إصابة إضافية لا مطلقة لكن أحقية الإجماع مطلقة فتوجب اتباعه والله أعلم .

(١) الأحكام في أصول الأحكام جـ ٤ / ١٦ .

(٢) بشر المريسي نسبة الى مريس قرية بمصر ، وقيل هم جنس من السودان . وهو أبو عبد الرحمن بشر المريسي الحنفي المتكلم توفي سنة ٢١٨ هـ وقيل سنة ٢٢٨ ببغداد كان مرجئا حكي عنه أقوال شنيعة في القول بخلق القرآن وناظر الشافعي وكان يلحن في النحو كثيرا تفقه على أبي يوسف فبرع قيل أن أباه كان يهوديا قصاراً صباغا . الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٥٤ .

فقد اختلف العلماء في تفسير هذه العبارة فمنهم من حملها على ظاهرها وهو نفي كون الإجماع حجة .

وهذا التفسير غير صحيح ، لأن صاحبه نظر إلى أول العبارة «ما يدعي الرجل فيه الإجماع هو الكذب» ، وغفل عن آخرها «لعل الناس اختلفوا ما يدريه الخ» ، ومنهم من حملها على إنكار دعوى الإجماع نظراً لآخر العبارة فإنها تكاد تكون صريحة في ذلك ، لأن الشخص إذا تفرد بنقل الأجماع دون أن يوافقه غيره كان كاذباً لأنه لو كان ما يدعيه صحيحاً لنقله غيره ، أو أنه أنكر دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة أو بعدهم وبعد التابعين أو بعد القرون الثلاثة المحمودة ، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة

والذي يؤيد ذلك أن الإمام أحمد أطلق القول بصحة الإجماع في أكثر من موضع . فقد روي البيهقي عنه أنه قال : أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة يريد قوله تعالى: «وإذا قريء القرآن فاستمعوا لهوأنصتوا لعلكم ترحمون » وكذلك جاء في رواية الحسن بن ثواب أن الإمام أحمد قال : أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق ، فقيل له إلى أي شيء تذهب فقال : بالإجماع عن عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس،وقريب من ذلك ما قاله ابن رجب من الحنابلة : إنما قال إنكاراً على فقهاء المعتزلة الذين يدعون إجماع الناس على ما يقولونه وكانوا من أقل الناس معرفة بأقوال الصحابة والتابعين [1] .

وقال بعض أصحابه : إنه قال ذلك على وجه الورع لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه ، أو قالها في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف .

---

(١) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٨٣ وراجع المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص ٣١٦ .

والعبارة في حد ذاتها تحتمل كل هذه التفسيرات ما عدا الأول لأنها منصبة على تكذيب مدعي الإجماع بمجرد عدم علمه بالخلاف ، فإن مثل ذلك لا يسميه إجماعا ، ولا يلزم من ذلك إنكاره لحجية الإجماع .

ولقد سبقه إلى ذلك الإمام الشافعي حيث يقول في رسالته : « ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعا » مع أنه عد الإجماع من الأدلة واستدل على حجيته ثم جعله في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة[1] .

أنواع الإجماع

يتنوع الإجماع باعتبار كيفية حصوله إلى إجماع صريح وإجماع سكوتي.

فالأول : يكون باتفاق المجتهدين على الحكم بقول يسمع من كل واحد منهم ، أو بفعل يشاهد منهم كذلك في عصر واحد لا يتخلف واحد عن القول أو الفعل .

والثاني : يتحقق بأن يصدر من بعض المجتهدين القول أو الفعل ثم يعلم به الباقون سواء بعرض ذلك عليهم أو بانتشاره وظهوره في الآفاق بحيث لا يخفى عليهم ويسكتون دون موافقة أومخالفة صريحة ولم يكن هناك مانع يمنعهم من إظهار المخالفة . لأنهم لو وافقوا صراحة كان إجماعاً صريحاً ، وإن خالفوا لم يكن إجماعاً .

والأول لا نزاع في كونه إجماعا ولا في كونه حجة عند جماهير العلماء كما سبق بيانه ، والثاني مختلف فيه على آراء . فذهب جماعة إلى أنه ليس بحجة

---

(١) واجع الرسالة للشافعي من ص ٤٧١ وما بعدها ص ٥٩٨ وما بعدها .

مطلقاً ، وآخرون إلى أنه حجة وإن اختلفوا في نوعها أهي قطعية أم ظنية ، وفريق ثالث يفصل بين ما إذا كان عدد المصرحين أكثر من الساكتين فيكون حجة وبين ما إذا كان الساكتون أكثر من المصرحين فلا يكون حجة[1] .

استدل النافون مطلقا : بأن السكوت محتمل لأن يكون للموافقة . وأن يكون لغيرها من خوف أو تفكر أو تعظيم ومهابة لمن أفتى مع إضمار الخلاف ، والمحتمل لا يكون حجة خصوصا فيما يوجب العلم قطعاً .

واستدل القائلون بحجيته مطلقا . بأنه لو شرط لانعقاد الإجماع التصريح من كل واحد منهم برأيه أو موافقة الآخرين بالقول لأدى ذلك إلى أنه لا ينعقد إجماع أبداً ، لأنه يتعذر اجتماع أهل العصر كلهم في مكان واحد ليسمع من كل واحد رأيه ، أو سماع قول كل واحد من الباقين إذا أفتى البعض ، وقد اتفقنا على حجية الإجماع ووجوده فينتفي هذا الشرط ويكتفي فيه بإفتاء البعض وسكوت الباقين بعد علمهم بها ، والسكوت في ذاته وإن كان محتملا للموافقة ولغيرها إلا أن احتمال الموافقة أقوى من الآخر لأن الساكتين من العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوت عن إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ما ظهر . فيحمل سكوتهم على الوجه الذي يحل لهم وهو الموافقة فيترجح على الجانب الآخر ، أما الخوف أو التعظيم والمهابة مع إضمار الخلاف فلا محل لهما عند المجتهدين العدول فيما وكل إليهم من بيان الأحكام ، وأما احتمال التفكر والاجتهاد فغير مقبول أيضاً لأن القائلين بحجية الإجماع السكوتي شرطوا لاعتبار السكوت موافقة شروطاً ينتفي معها هذا الاحتمال وهي :

---

(١) جمع الشوكاني في ارشاد الفحول ص٧٤ وما بعدها الأقوال في الإجماع السكوتي فبلغت إثنا عشر قولا منها ما اختاره الغزالي في المستصفى إنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا من الساكتين بما صدر عن الآخرين لأن إفادة القرائن العلم بالرضا كإفادة النطق له فيصير الإجماع القطعي .

أن يكون ذلك بعد العلم بما صدر من البعض الآخر ومضى مـــدة كافية للتفكر في الحكم ، وأن يكون في المسائل الاجتهادية . فلو كان في المسائل التي لا يجوز فيها الاجتهاد لا يكون السكوت موافقة بل إهمالا لمـا صدر من الآخرين .

وإذا عرفنا أن القائلين بحجية الإجماع السكوتي لم يجعلوا بجرد السكوت دليل الموافقة ، بل ترك الساكت إظهار ما عنده مما هو مخالف لما اشتهر من القول أو العمل ، وأن واجب المجتهد إظهار ما عنده مما يخالف ما انتشرب به الفتوى لا يباح له تركه بعد علمه بما يخالفه ومضي مدة التأمل ولا يحل له السكوت عنه وإخفاء ما عنده فإذا لم يظهره كان ذلك دليلا على موافقته عادة إذ لو كان عنده ما يخالفه لأظهره حتى ينتشر بين الناس ويعارض القول الأول .

وإذا عرفنا ذلك ظهر لنا رجحان القول بحجة الإجماع السكوتي .

وبعد هذا يقول القائلون بأنه حجه قطعية : إذا ثبت الإجماع بالسكوت عن إظهار الموافقة أو المخالفة فيكون حجة قطعية لأن الإجماع متى ثبت كان كذلك لأن أدلة حجيته تفيد أنه قطعي .

والقائلون بأنه حجة ظنية يقولون : إن الإجماع الصريح حجة قطعية لأنه لا شبهة فيه فيكون حجة مقطوعا بها .

أما السكوتي فهو وإن تحقق لرجحان احتمال الموافقة على احتمال المخالفة إلا أنه لا يزال الاحتمال قائما وإن كان مرجوحا . وهو يورث الشبهة في دلالة الإجماع ومع الشبهة لا وجود للقطعية .

فيترجح القول بأنه حجة ظنية[1] .

وأما المفصلون بين ما إذا كان السكوت من الأقل فيكون إجماعا وبين ما إذا كان من الأكثر فلا يكون إجماعا فوجهوا رأيهم : بأن اعتبار السكوت موافقة لدفع الحرج وهو ضرورة تقدر بقدرها ودفع الحرج إنما يكون في اعتبار سكوت الأقل موافقة لا في اعتبار سكوت الأكثر لأن الأقل يعتبر تابعاً للأكثر. فإذا كان السكوت من الأكثر يجعل ذلك كسكوت الكل ، وإذا ظهر القول من الأكثر يجعل كظهوره من الكل .

ويرد عليهم بأن المعنى الذي لأجله جعل سكوت الأقل بمنزلة إظهار الموافقة أنه لا يحل لهم ترك إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ما أفتى به موجود فيما إذا أفتى الأقل وسكت الأكثر أقوى مما في الأول لأن الأكثر يتمكن من إظهار الخلاف فيكون سكوتهم دليل الموافقة بالأولى .

وقوع الإجماع

ظهر مما قدمناه أن أرجح المذاهب في الإجماع هو مذهب القائلين بأنه حجة مطلقا متى تحقق في أي عصر ونقل إلينا نقلا صحيحا لرجحان أدلتهم وضعف أدلة غيرهم ، لكن هل وقع الإجماع وتحقق في جميع العصور؟ هذا هو ما نريد بيانه في هذا المبحث فنقول :

---

(١) والقائليون بقطعية حجيته لا يستطيعون التسوية بين قطعيته وقطعية الإجماع الصريح لوجود الشبهة فيه دون الصريح فالظاهر أن قطعية السكوتى عندهم أقل من قطعية الصريح ، لأن القطعي عندهم معنيان ، قطعي بالمعنى الأخص وهو ما ليس فيه احتمال أصلا ، وقطعي بالمعنى الأعم وهو ما فيه احتمال غير ناشيء عن دليل ، وإذا كان القائلون بالظنية لم يقسموا القطعي هذا التقسيم ، لأن الدليل عندهم إما قطعي واما ظني . تقارب الرأيان واتفقا على أنه حجة تقل حجيته عن الإجماع الصريح .

وإذا رجعنا إلى الإجماعات التي نقلت لنا نجد أن منها ما وقع في عصر الصحابة كاجماعهم على أن للجدة السدس في الميراث ، وأن الجدات تشتركن فيه إذا كن أكثر من واحدة ، وأنه لا يجوز لغير المسلم أن يتزوج المسلمة ، وأنه لا يجوز تزوج الأخت في عدة أختها ، وكإجماعهم على تحريم شحم الخنزير، وعلى تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها[1] .

والإجماع على زيادة الأذان يوم الجمعة ، والإجماع على جمع المصحف في عهد أبي بكر ، وتوحيده في زمن عثمان . والإجماع على مقاتلة ما نعي الزكاة في عهد أبي بكر ، والإجماع على حرمة الربا في الأصناف الستة التي جاء بها الحديث وغير ذلك . وكلها إجماعات وقعت في عهد الصحابة مستندة إما إلى الكتاب أو السنة أو المصلحة ، وتلقاها من جاء بعد الصحابة ولم يخالف أحد فيها ، واستمر العمل بها إلى وقتنا هذا .

ومنها كثير نقل في كتب الفقه لا ندري متى وقعت ، ولكن بالبحث عنها وجد أن بعضها أصله فتوى صحابي لم يعلم له مخالف فيها ، وبعضها مجرد اتفاق بين علماء المذهب الواحد أو اتفاق المذاهب الأربعة ، كما أن منها ما هو مجرد دعوى لا أساس لها ولكنها قيلت في وجه المخالف عند المناظرة لمجرد الألزام بقول معين .

كما أن من يرجع إلى عصور الاجتهاد يجد أن للمسلمين عصرين أحدهما عصر الصحابة قبل الفتنة التي انتهت بمقتل عثمان ، والثاني عصر ما بعدها .

---

(١) فقد نقل الإجماع غير واحد من العلماء كما يقول الشوكاني في نيل الأوطار جـ ٤ ص ١٢٦ قال ولم يخالف فيه إلا الخوارج وواضح أن خلافهم كان بعد انعقاد الإجماع قبل ظهورهم.

وفي الأول نجد أن الأمر شوري بين المسلمين . خليفة واحد له نواب في الأقاليم تربطهم رابطة الرعية بالحاكم المسلم العادل . يرجع حكام الأقاليم إلى الخليفة فيما أشكل عليهم ، وهو بدوره يجتهد مع مستشاريه ويبعث إليهم بما وصلوا إليه من رأي ، والحرية مكفولة للجميع . كل يبدي رأيه في صراحة ، والمناظرات بينهم مفتوحة لتمحيص الآراء لا حجر على فقيه في رأي ، ولا إلزام له برأي غيره ، هدف الجميع الوصول إلى الحق ، فإذا ما بان لأحدهم أن الحق في جانب غيره سارع بالرجوع إليه والتسليم له .

وقد كانت الولاية بالتناوب ، ومن غاب عن مقر الخلافة رجع إليه لسبب أو لآخر كما أن الحج مؤتمر عام يجمعهم في كل عام غالباً ، فكان لذلك الأجماع ميسورا ولو في أبسط صوره وهو الأجماع السكوتي ، فلا بعد في أن يتحقق الأجماع منهم على بعض المسائل بل هو واقع فعلا في هذا العصر .

على أنه ليس كل ما قيل فيه إنهم أجمعوا عليه كان إجماعاً صريحاً ، بل كثير منه يصدق عليه أنه إجماع سكوتي ، كما أن فيه مسائل قيل إنهم أجمعوا عليها ولكنها لم تخل من خلاف ، فهي عبارة عن قول أكثرهم . وهذا في المسائل المستندة إلى الرأي من قياس أو مصلحة ، حيث ظهر بالبحث أن بعض فقهاء الصحابة خالف فيها ، ونقل رأيه مع رأي الأكثر .

أما بعد هذا العصر وقد افترقت الأمة إلى ثلاث طوائف ، خوارج وشيعة وجمهور عرفوا فيما بعد بأهل السنة .

والخوارج لا يعترفون بالإجماع ، لأن خروجهم كان على الجماعة ، فكيف يتصور منهم موافقة غيرهم في أمر مجتهد فيه الذي هو محل الإجماع الذي نتكلم عنه وهو ما يكون دليلا بعد الكتاب والسنة .

وأما الشيعة الذين وضعوا أنفسهم موضع الخاصة ، وسموا غيرهم بالعامة ولا

يعترفون بهم لا في اجتهاد ولا غيره ، بل إنهم أمعنوا في الخلاف فلم يقبلوا سنة رويت من طريق غيرهم فكيف يتصور منهم الاتفاق مع غيرهم حتى يتحقق الإجماع الممثل للأمة كلها ؟

وقد رأيت فيما سبق أن منهم من سار في طريق القائلين باستحالة الإجماع وعدم تصوره ، ومنهم من اعترف به كحجة في نطاق علمائهم فقط ، ولكنه إجماع صوري لاشتراطهم أن يكون أمامهم المعصوم مع المجمعين كما سبق توضيحه .

وأما أهل السنة فكانوا متفرقين في البلدان الإسلامية فيصعب أن تجتمع كلمتهم على حكم اجتهادي جديد غير ما نقل من إجماعات الصحابة ، اللهم إلا ما يوجد عن طريق المصادفة . نعم كان لهم بين الحين والحين حاكم مسلم عدل غير مستبد برأيه يسير على مبدأ الشورى ، لكنها فترات قصيرة لا تقاس بغيرها ، ولم يؤثر عن واحد منهم أنه حاول جمع جميع المجتهدين في مكان واحد ، بل كان يكتفي بعدد منهم يُكون منهم مجلس شورى يعرض عليهم المسائل الهامة ، واتفاق مثل هذا العدد ليس كافياً في تحقيق الإجماع كما صوره الأصوليون .

كما كان للعلماء رحلات ولقاءات مع غيرهم من فقهاء الأقاليم الأخرى ، ومن العسير إثبات ذلك لكل فقيه ، وفي كل وقت حتى يقف على جميع آراء الآخرين .

وكثيراً ما اجتهد الواحد منهم في حكم ولم يستقر على اجتهاده طول حياته بل تغير اجتهاده أكثر من مرة .

فإذا كان وافق غيره في اجتهاد ما . فهل بقي هو على اجتهاده ، أو غيّره أو أن من وافقه بقي على الموافقة أو غيّرها ؟

وهل كان الخلفاء من بني أمية أو من بني العباس يحرصون على جمع كلمة العلماء وفيهم الموالي لهم والنافر منهم الذي كان يفر من أن يشاركهم في عمل ، أو يتولى لهم القضاء ؟

كل هذه أمور تجعلنا نتردد كثيراً قبل الحكم بتحقق إجماع جديد في تلك العصور . ومع هذا التردد لانقطع بعدم وجوده ، بل يحتمل أن يوجد بطريق الصدفة ، كما لا ننفي حجيته إن تحقق عملا بعموم أدلة حجيته .

ولسنا في ذلك متأثرين برأي أحد من القائلين بأنه لا حجية إلا لأجماع الصحابة ولا برأي المشككين في إمكان الأجماع، وكيف نتأثر برأي هؤلاء وقد رددنا أدلتهم وبينا أنها لا تقوى على معارضة أدلة الجمهور [١] .

وإذا رجعنا للأصوليين القدامى وجدناهم جميعاً عند ردهم لشبه المنكرين لأمكان الأجماع في ذاتـــه أو لحجيته مطلقاً اعتمدوا في ردهم على وقوع

---

(١) أما ذهب إليه بعض الفضلاء من أن الإجماع ممكن في جميع العصور ويمكن الوقوف على رأي المجمعين مؤيدا دعواه بحرص العلماء في كل عصر على التعرف على آراء الآخرين كحرصهم على البحث عن حديث رسول الله ونقله أخباره كلها تدل على أن بعض العلماء كان إذا سمع بحديث يرويه أحـــد الرواة شد رحاله وسافر إليه ليسمع عنه الحديث . قال ومن هذا شأنهم لا يقصرون في معرفة ما عند الآخرين من آراء . وأن الملوك المسلمين أو الخلفاء بعد عصر الصحابة كان يمكنهم جمع العلماء للتعرف على آرائهم أو تكليف ولاتهم بذلك وبهذا يتحقق الإجماع .

هذا الذي ذهب إليه غيرة محمودة على أصل من أصول الشريعة وعاطفة نبيلة نحو هذا الأمر الخطير ولكن الغـــيرة والعاطفة شيء والواقع شيء آخر . وفرق بين حرص العلماء على حديث رسول الله وحرص العلماء على معرفـــة آراء الآخرين فلا يلزم من وقوع الأول وقوع الثاني فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفـــارق وإلا لأثبت لنا إجماعاً واحداً في تلك العصور ، ومـــسألة الخلفاء والملوك ممكنة في ذاتها ولكن هل وقعت ومن الذي فعلهـــا ؟ ، فالحق أحق أن يتبع فلو قلنا إننا لم نعلم وقوعه بعـــد عصر الصحابة ومع ذلك لو فرضنا وقوعه ونقله قبلناه وكان حجة يجب العمل بها لكان أسلم

الاجماع في عصر الصحابة ولم نر واحداً منهم أتي بأجماع واحد صحيح وقع بعد هذا العصر ، وقول بعضهم في الرد إنهم أجمعوا في كل عصر على كذا لا يخرج عن كونه إجماعاً صحابياً وقع ونقل واستمر العمل به في كل العصور .

وهذا يشير من قرب إلى أن الأجماع لم يقع إلا في هذا العصر .

ومن الأصوليين السابقين من صرح بأنه لم يقع إلا في عصر الصحابة . أو أن معظم مسائله لم تقع إلا في عصرهم .

فإمام الحرمين يقول في برهانه - كما نقـله العطار عنه [١] - بعد كلام طويل: ومن ظن أن تصوير الأجماع وقوعاً في زماننا هذا في آحـاد المسائل المظنونة مع انتقاء الدواعي الجامعة فين فليس على بصيرة من أمره ... ثم قال : نعم معظم مسائل الأجماع جرت من صحب رسول الله الأكرمين ، وهم مجتمعون أو متقاربون ، فهذا منتهى الفرض في تصوير الأجماع .

ويقول الأمام الرازي : « والأنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة » ، وقد تابعه البيضاوي على ذلك في شرح منهاج الأصول ثم قال: نعم لو فرضنا حصول الأجماع من غير الصحابة فالأصح عند الأمام والآمدي وغيرهما أن يكون حجة » [٢] .

على أن الذين أطلقوا الكلام في حجية الأجماع قد جعلوه مراتب فجعلوا إجماع الصحابة في المرتبة الأولى ، وجعلوه بمنزلة الآية والخبر المتواتر ، وأنه يفيد القطع فيكفر جاحده بخلاف غيره من الأجماعات التي تجيء بعده [٣] .

---

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢١٠ .
(٢) نهاية السول شرح منهاج الأصول جـ ٢ ص ٨٥٨ .
(٣) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣١٧ ، أصول فخر الإسلام البزدوي جـ ٢ ص ٩٨١ .

سند الأجماع

إذا كان الأجماع عبارة عن اتفاق للمجتهدين في عصر من العصور إما مجتمعين أو متفرقين ، فهو يتكون من اجتهادات المجتهدين ، والاجتهاد بحث عن حكم الله في الأدلة والأمارات التي أقامها الشارع للكشف عن أحكامه، ولا يوجد اجتهاد مقبول إلا إذا كان مرتكزاً على دليل معتبر من الأدلة فلا يكون إجماع بغير سند .

غاية الأمر أنه إذا تم الأجماع ونقل أغنى نقله عن نقل سنده ،ولو قلنا إنه يتحقق الأجماع بغير سند لأدى ذلك إلى القول في دين الله بغير علم ، وهو خطأ والأمة معصومة من الخطأ .

هذا السند قد يكون من الكتاب أو السنة أو القياس أو المصلحة .

لكن يلاحظ أن الدليل المستند إليه الذي هو دليل كاشف عن حكم الله لا يكون قطعياً في دلالته على الحكم موجباً للعلم به ، لأنه لو كان كذلك جعل الأجماع غير مفيد للكشف ، لأن العلم ثبت بذلك الدليل فلا فائدة للأجماع بعده .

لأن مثل هذا الدليل ليس محلا للاجتهاد ، لأنه بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي ، وأخذ الحكم من الدليل القطعي الدلالة لا يحتاج إلى اجتهاد . والقائلون بحجية الأجماع يقولون : **إنه حجة شرعا باعتبار عينه لا باعتبار دليله :**

فمن ذهب إلى أن الإجماع لا يكون إلا عن دليل قطعي موجب للعلم يلغي

حجية الإجماع من أصلها ، فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلا سواء ، ولا فوق بينهما إلا أن أولهما ينكره إنكاراً مقنعاً . وثانيهما ينكره إنكاراً سافراً .

مثال الإجماع المستند إلى الكتاب . الإجماع على حرمة الزواج من الجدات استدلالاً بقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » ، فهذا نص قاطع في تحريم الأم حقيقة ، ولكنه يحتمل أن يراد به حرمت عليكم أصولكم التي تنتسبون إليها انتساباً مباشراً أو بواسطة والجدة أصل بهذا المعنى .

وأمثلة الإجماع المستند إلى السنة كثيرة ، منها الإجماع على أن في الرجل نصف الدية ، وفي اليد نصف الدية ، وفي الرجلين أو اليدين كل الدية [1] .

ومنها الإجماع على تحريم الربا في الأصناف الستة التي جاء بها الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت عن رسول الله أنه قال : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح ، مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد »[2] .

وكون سند الإجماع كتاباً أو سنة مما لا خلاف فيه ، وإنما الخلاف بينهم في أن يكون سنده القياس أو المصلحة لأنه مختلف في كونها من الأدلة ، لكن الراجح الذي ذهب إليه الجمهور صحة ذلك .

لأن أصل الإجماع هو إجماع الصحابة ، وهم قائلون بالقياس وبالمصلحة بل استندوا إليها في بعض إجماعاتهم والخلاف فيهما جاء بعد عصر الصحابة .

---

(١) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار جـ ٧ ص ٥١ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٤ .

ومثال الإجماع المستند إلى قياس ما قالوه : إن الصحابة أجمعوا على خلافة أبي بكر استناداً إلى قياس الخلافة على إمامته في الصلاة ، لأن رسول الله قال ـ لما اشتد به المرض ـ مروا أبا بكر فليصل بالناس .

ولذلك قال عمر للأنصار ـ لما اختلفوا مع المهاجرين ـ « ألستم تعلمون أن رسول الله أمر أبا بكر يصلي بالناس فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر » ، فقالوا : نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر »[1] .

وقال بعض الصحابة : « رضيه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا » .

ومنه إجماعهم على قتل الجماعة بالواحد ، فإنه مستند إلى القياس الذي قاله عليّ لأمير المؤمنين عمر حينما توقف في ذلك فقال له عليّ : يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن جماعة اشتركوا في سرقة جزور فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم ، قال فكذلك هذا .

ومثال الأجماع المستند إلى المصلحة إجماعهم على زيادة عثمان الأذان يوم الجمعة على الزوراء وهي دار بسوق المدينة لأعلام الناس بدخول وقت الصلاة لما كثر المسلمون واتسع العمران استناداً إلى أن الغرض من الأذان هو الأعلام فالاقتصار على أذان واحد كما كان من قبل في عهد رسول الله وعصر الشيخين ، يؤدي إلى فوات صلاة الجمعة على كثير من الناس ، ومن ذلك جمعهم المصحف في عهد أبي بكر ، وتوحيده في زمان عثمان خشية أن يضيع شيء من القرآن بموت القراء في الأول ، ومنعاً للاختلاف بينهم في القراءة لتعدد المصاحف

---

(١) قد يقال : أهذا حكم شرعي مما نحن فيه ؟ . والجواب أنه إجماع على أمر ديني وهو البيعة فلا يصح لأحد الرجوع عنها بعد انعقادها ، فإن فعل أحد ذلك كان مخالفاً للأجماع .

التي كانت عند كتّاب الوحي في الثاني ، ولم يخالف في ذلك أحد من أصحاب رسول الله .

أثر الإجماع في سنده

قدمنا أن الأجماع الذي هو دليل من الأدلة لا يحتاج إلى سَند قطعي في دلالته ، لأنه لا يأتي بشيء جديد ، وغاية ما فيه أنه يؤكد ذلك السند إن كان في حاجة إلى تأكيد في كشفه عن حكم الله ، ولأنه ليس محلاً للاجتهاد ، والاجتهاد لا يكون إلا فيما دلالته ظنية من النصوص أو فيما لا نص فيه فيتعين أن يكون سند الأجماع دليلا ظنياً [1] نصاً من الكتاب أو السنة أو نوعاً من أنواع الرأي . وإذا كان كذلك فما أثر الأجماع إذاً في هذا السند ؟

الدليل الظني قبل الأجماع كان كاشفاً عن حكم الله كشفاً لا يرقى إلى درجة القطع بمدلوله ، بل يفيد الباحث فيه ظناً راجحاً ، فإذا استنبط مجتهد منه حكماً لا يلزم غير مستنبطه فيجب عليه العمل به ، ولا يغلق باب النظر أمام غيره من المجتهدين فلكل مجتهد أن يبحث فيه ويستنبط منه ما يهديه تفكيره فيه ، فإذا ما وصل إلى نتيجة التزم بها . سواء وافقت هذه النتيجة غيرها من النتائج التي وصل إليها غيره من قبله أم خالفتها كما أن للمجتهد الأول أن يعاود النظر والبحث فيه علّه يصل إلى شيء آخر غير ما وصل إليه أولاً .

لأن الفرض أن الدليل يحتمل أكثر من معنى ، ومراد الشارع منه غير واضح لكل ناظر فيه ولا متعين لأحد .

(١) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١١٠ وما بعدها .

فإذا اجتهد فيه المجتهدون كلهم دفعة واحدة بأن جمعهم مجلس واحد أو بحث فيه بعضهم ووصل إلى حكم علم به الآخرون ووافقوه عليه صراحة أو سكتوا دون مانع يمنعهم من إعلان رأيهم المخالف كانت هذه النتيجة هي مدلول الدليل قطعاً ، وهي مراد الشارع منه كذلك ، وما وراءها من احتمالات غير مقصودة قطعاً ، لأن الله عصم هذه الأمة من الاجتماع على الخطأ ، فلا يعقل بعد هذه العصمة أن يجتمعوا على خطأ ، فيكون ما وصل إليه هؤلاء المجتهدون هو الصواب ، فيتعين الحكم ، وينتقل [١] الدليل من الظنية إلى القطعية ، لأنه لا معنى للقطعي إلا ما انتفى فيه الاحتمال ، وهؤلاء المجتهدون قد اتفقوا على نفي الاحتمالات الأخرى ، وحينئذ يخرج هذا الدليل عن أن يكون محلا للاجتهاد ، فلا يجوز لمجتهد بعد ذلك أن يعيد النظر فيه ويجتهد اجتهاداً جديداً على أشهر الآراء عند الأصوليين الذين لا يشترطون في صحة الأجماع انقراض عصر المجمعين ، ويصبح الحكم المتفق عليه ملزماً لكل المجتهدين أولاً ، ولكل من سواهم تبعاً لذلك [٢] .

وعلى رأي من اشترط لصحة الأجماع انقراض عصر المجمعين لا يكون مجرد الاتفاق مانعاً لهم من إعادة النظر والاجتهاد ، فلكل واحد أن يعاود

---

(١) ينتقل الدليل من الظنية إلى القطعية وإن لم يكن للمجتهدين قصد في هذا النقل، لأنهم قصدوا استنباط الحكم وإجماعهم عليه لا على دلالة الدليل، وجاء النقل نتيجة إجماعهم .

(٢) ألا ترى أنه في القوانين الوضعية إذا وجد فيها نص محتمل واختلفت الأحكام فيه ثم رفع إلى محكمة النقض وقضت فيه برأي جماعي كان هذا مبدأ وأصلا وأصبح كنص قانوني ملزم يستند إليه القضاة والشراح فيما بعد ما دام القانون قائماً معمولاً به

فإذا كان اتفاق قضاة محكمة النقض على تعيين المراد من نص معين سبق الاختلاف في فهمه ملزماً لسائر المطبقين للقانون فأي غرابة في إلزام اتفاق المجتهدين على تعيين المراد من نص معين لأكثر من معنى في ذاته لم يسبق الاختلاف في العمل به ولا في تعيين مراد الشارع منه ؟ فإذا كان ذلك مسلماً فهذا أولى وأحق بالتسليم به .

النظر فيه حتى إذا ما رجع بعضهم عن رأيه ومات على ذلك لم يتحقق الأجماع ،

وعلى كلا الرأيين إذا انتهى عصر هؤلاء المجمعين وهم على اتفاقهم يكون ذلك الأجماع مانعاً لمن جاء بعدهم من المجتهدين من الاجتهاد فيه ، لأنه تقرر بالأجماع أنه خرج عن أن يكون محـــلا للاجتهاد ، ويستمر ذلك الأجماع ملزماً لجميع العصور ، ويغنى نقله عن نقل دليله ، لأن الأجماع أصبح دليـــلا مستقلا بالدلالة .

ولذلك شرط الأصوليون في أهلية الاجتهاد ، أن يكون الفقيه عالماً بمواة الأجماعات السابقة حتى لا يجتهد فيما فيه إجماع .

هذا هو أثر الأجماع في سنده ينقله من دلالته الظنية بحسب وضعه إلى الدلالة القطعية على مراد الشارع ، فيترتب على ذلك منع من جـاء بعدهم من الاجتهاد فيه ويلزمهم العمل بمقتضاه إذا علموا بذلك الأجماع السابق .

ومما ينبغي ملاحظته هنا. أن هذا الأثر الذي قررناه ليس عاماً في كل إجماع بل ذلك خاص بالأجماع المستند إلى دليل دائم كالنص والقياس الذي يرجع في دلالته على الحكم إلى معنى النص . أما الأجماع المستند إلى مصلحة . فـــإن كانت المصلحة لا تتغير بتغير الأيام فالحكم فيها كذلك .

أما إذا كان الأجماع مستنداً إلى مصلحة وقتية تتغير بتغير الأيام فينبغي أن يتغير الحكم تبعاً لتغيرها ، ومن ثم لا يكون الأجماع ملزماً إلا إذا بقيت المصلحة التي استند إليها المجمعون أول الأمر ، فإذا ما تغيرت انقضى عمل الأجماع ، وكان على المجتهدين في عصر التغير البحث عن حكم جديد يحقق العمل به المصلحة .

نقل الأجماع

الأجماع في نقله كالنصوص إما أن ينقل بالتواتر أو بطريق الآحاد .

فإذا نقل بطريق التواتر كأكثر الأجماعات المنقوله عن الصحابة فلا خلاف بين القائلين بحجية الأجماع في أنه إجماع صحيح وحجة يجب العمل بها وملزم لمن نقل إليهم على الوجه الذي بيناه . لأن ثبوته حينئذ يكون قطعياً .

أما إذا نقل بطريق الآحاد فاختلف العلماء فيه . فمنهم من اعتبره، وقال: إن الأجماع يثبت بالنقل بطريق الآحاد على أن يكون موجباً للعمل دون العلم ، لأن الأجماع دليل يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذي يثبت به انتقال السنة المروية عن رسول الله ، فإذا نقلت بالتواتر أفادت العلم ، وإذا نقلت بطريق الآحاد أفادت وجوب العمل دون العلم كذلك الأجماع إذا نقل بطريق الآحاد يوجب العمل بالحكم المجمع عليه ، ولا يفيد العلم بثبوت الأجماع نفسه فيكون حجة ظنية [1] .

ومنهم من لم يعتبره حجة ، لأنه لو تحقق الأجماع – وهو لا يكون إلا من جماعة – لاطلع عليه غيره ونقلة ، لأن مثله لا يخفي على النقلة ، فتفرده بالنقل يفيد تفرده بالاطلاع ، وهو بعيد بخلاف الخبر المروي عن رسول الله ، لأنه لا بعد في تفرد واحد بنقله، لأن المنقول عنه واحد ، فنقل واحد للخبر يفيد الظن بصدوره عن الرسول ، ونقله الأجماع لا يفيد هذا الظن لما قلناه .

فإن قال المعتبرون لهذا الأجماع ، إن نقل الواحد له لا يلزم منـــه

---

(١) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٠٢ .

تفرده بالاطلاع علية وحده لجواز أن يكون غيره اطلع عليـــه ولكنه لم ينقله . فلا بعد في ذلك .

قلنا لهم : إن هذا لا يفيدكم فيما نحن فيه ، لأن حرص الناس على نقـــل الأجماع الذي يترتب عليه نتائج خطيرة يدعوهم إلى نقله بمجرد العلم به وإلا كان تركهم تضليلا للأمة ، وعدالتهم تمنع من ذلك ، وانفراد الواحد بالنقل لا يطمن في عدالته لأنه قد يكون مخطئاً فظن ما ليس بإجماع إجماعا لعدم علمه بالمخالف ، ولهذا قال الأمام أحمد في مثل هذا : « من ادعى الأجماع فهو كاذب لعل الناس اختلفوا » .

مثـال الأجماع الآحادي كما قالوا : قول عبيدة السلماني : « مـا اجتمع أصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبـــل الظهر والإسفار بالفجر وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت » (١) .

ونكتفي الآن بهذا القدر من الكلام على مسائل الأجماع . ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا .

---

(١) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١١٥ .

الدليل الرابع : القياس

تمهيد :

عرفنا مما سبق أن الشارع أقــام أدلة ونصب أمارات لتعرف بها الأحكام وأنه أنزل من النصوص جملة تتمثل في القرآن والسنة تفيد أحكاماً تفصيليـة وأخرى إجمالية ، وأنه شرع الاجتهاد لتفصيل ذلك الأجمال ليتم لهذه الشريعة عمومها وملاءمتها وتبقى صالحة حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

ومن يستعرض آيات الأحكام وأحاديث التشريع يجـد فيها الكثير يتبع الحكم ببيان علته التي من أجلها شرع للتنبيه إلى أن الأحكام مرتبطة بعللهـا فتدور معها وجودا وعدما ، وأن رسول الله حينما كان يسأل عن حكم واقعـة كان أحياناً يكتفي ببيان الحكم ، وأخرى كان يذكر للسائل نظير المسئول عنه ليقف السائل بنفسه على الحكم ثم يقرره له . وهذا إرشاد منه إلى أصل من أصول التشريع وهو المساواة بين النظيرين المتماثلين في الحكم بنـاء على تساويهما في أمر جامع بينهما ينبني عليه حكمهما .

ومن هنا كان على المجتهد الباحث عن أحكام الله إذا لم يجد الحكم في كتاب الله أو في سنة رسول الله أو فيما أجمع عليه في عصر سابق أن يبحث في الوقائع التي ثبت لها حكم بواحد من الأدلة الثلاثة السابقة عن واقعة تشبه التي يبحث

عن حكمها ، فإذا وجدها بحث عن المعنى الذي من أجله شرع حكمها وهو المسمى في الاصطلاح بعلة الحكم ، فإذا عرفه ووجد أنه موجود في الواقعة الجديدة غلب على ظنه أنهما متساويان في الحكم بناء على تساويهما في العلة فيلحقها بها ويثبت لها حكمها .

وهذه العملية هي التي تسمى بالقياس . وهو دليل نصبه الشارع لمعرفة الأحكام لكنه لا يلجأ إليه إلا إذا لم يوجد ما هو أقوى منه ولذلك كان في المرتبة الرابعة في قائمة الأدلة .

والكلام على القياس كدليل يحتاج إلى بيان معناه ، وإمكانه في ذاته ، ووقوعه ، وأنواعه ليعلم موضع الخلاف فيه ثم حجيته ، وهل هو دليل عام يجري في جميع أنواع المشروعات أو أنه يختص ببعضها ، ثم بيان أركانه وشروط صحته ، والعلة وأقسامها وطرق إثباتها إلى غير ذلك من الأبحاث .

تعريف القياس :

القياس لغة يطلق حقيقة على التقدير . وهو أن يقصد معرفة قدر أحد الأمرين بالآخر . تقول : قست الثوب بالمتر إذا قدرته به ، وقست الأرض بالقصبة إذا قدرتها بها ، وكل من المتر والقصبة مقياس ، لأنه أداة القياس . أي تقدير الأجزاء .

كما يطلق على المساواة حسية كانت نحو قست الغلاف بالكتاب إذا حاذيته وسويته به ، أو معنوية نحو . فلان لا يقاس بفلان . أي لا يساويه في خلق ولا علم ولا دين .

هذان هما المعنيان المشهوران للقياس في اللغة ، وعليهما اقتصر أكثر الأصوليين ، وبعضهم يزيد معنى ثالثا وهو مجموعة التقدير والمساواة إذا قصدت

الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير فتقول : قست كذا بكذا أي قدرته به فساواه .

وفي اصطلاح الأصوليين عرفوه بتعريفات كثيرة مختلفة العبارات . نشأ هذا الاختلاف عن اختلاف وجهات نظر المعرفين في القياس هل هو دليل نصبه الشارع للدلالة على الأحكام أو هو من صنع المجتهد .

فمن الأصوليين من ذهب إلى أن القياس دليل شرعي نصبه الشارع للكشف عن أحكام الوقائع التي لم تصرح النصوص بأحكامها نظر فيه مجتهد أولا ، وجد القائس أو لم يوجد ، فهو كالنص في ذلك فكما أن النص من الكتاب والسنة دليل نصبه الشارع ليستدل به على الحكم سواء نظر فيه المجتهد واستنبط منه الحكم أولا كذلك يكون القياس ، قالوا : ولما كان هذا الدليل لا يعرف إلا بفعل المجتهد صح إطلاقه عليه مجازاً أو تسامحاً [1] .

ومن هنا عرفوه بأنه مساواة المسكوت عنه للمنصوص عليه في العلة .

وأكثر الأصوليين ذهبوا إلى أن القياس فعل المجتهد لإنه المظهر والكاشف عن مساواة الشارع المسكوت للمنصوص على حكمه في العلة ، ولأن عامة استعمالات القياس تنبىء عن كونه فعل المجتهد فيقبل ويرد بهذا الاعتبار فيقال : هذا قياس صحيح وذاك قياس فاسد، وذلك قياس مع الفارق إلى غير ذلك من العبارات التي لا تسلط إلا على فعل المجتهد دون المساواة في العلة في واقع الأمر [2] .

---

(١) وإلى هذا ذهب الآمدي من الشافعية وابن الحاجب من المالكية والكمال بن الهمام وصاحب المسلم من الحنفية .

(٢) وإلى هذا ذهب الغزالي والبيضاوي وابن السبكي والسرخسي وصدر الشريعه ومنلا خسرو وغيرهم . وهو ظاهر كلام الشافعي حيث يقول في رسالته ص ٤٧٧ . كل ما نزل بمسلم =

ولهذا عرفوه بأنه مساواة المسكوت للمنصوص في الحكم لتساويهما في لعلة . أو بما يؤدي هذا المعنى [١] .

ونحن إذا عرفنا أن الشارع جعل المساواة بين الأمرين في العلة أمارة على تساويهما في الحكم وهو أمر كلي لا يوجد إلا في ضمن أفراده التي لا توجد إلا بفعل المجتهد فهو الذي يبحث عن النظير ثم يبحث عن علة حكمه ثم يبحث عن وجودها في الواقعة المراد إثبات الحكم لها فإذا تم له ذلك وجد القياس .

إذا عرفنا ذلك رجح عندنا أن القياس المبحوث عنه الذي إذا وجد مستوفياً لأركانه وشروطه كان صحيحاً ، وإذا اختل واحد منها كان فاسداً هو فعل المجتهد ، وإن كان هذا لا يتنافى مع كون القياس دليلا شرعيا لأن الشارع هو الذي اعتبره ولولا اعتبار الشارع له ما كان دليلا أصلا .

لذلك نختار له تعريفاً يتفق مع هذا الرأي فنقول :

القياس : هو إلحاق واقعة لم يرد في حكمها نص ولا إجماع بواقعة أخرى ثبت حكمها بأحدهما لاشتراكهما في علة الحكم التي لا تدرك بمجرد معرفة اللغة .

ومعنى ذلك أن المجتهد إذا عرضت عليه واقعة ولم يجد لها حكماً صريحاً في الكتاب أو السنة ولم يتقدم إجماع على حكمها فإنه يبحث عن نظير لها مما ثبت حكمه فإذا وجده وعرف علة حكمه بأي طريق من طرق معرفة العلة ثم وجد هذه العلة موجودة في الواقعة الجديدة فإنه يغلب على ظنه اشتراكهما في الحكم

= ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس .

(١) من نحو ، تعدية حكم الأصل للفرع لتساويهما في العلة ، أو إثبات لحكم الأصل في الفرع لوجود علة الحكم فيه ، أو حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه لعلة مشاركة .

بناء على اشتراكهما في علته فيلحق الثانية بالأولى في ذلك الحكم .

أو أن المجتهد إذا نظر في حكم ثابت بدليل من الكتاب أو السنة أو الأجماع ويبحث عن علته وعرفها ووجد هذه العلة موجودة في محل آخر غير ما ثبت له الحكم فإنه يغلب على ظنه أن هذا الحكم ثابت أيضاً لذلك المحل لأن اشتراكهما في العلة ينبىء عن اشتراكهما في الحكم فيلحق ما لم ينص عليه المنصوص وهـذا العمل هو المسمى بالقياس ، لكن يلاحظ أن هذا الألحاق لا يكون قياساً إلا إذا كانت العلة فيه لا تدرك إلا بالاجتهاد . أما إذا كانت لا تحتاج في معرفتها إلى اجتهاد ، بل تدرك بمجرد فهم اللغـة فلا يكون ثبوت الحكم بطريق القياس بل يكون ثابتاً بدلالة النص أو مفهوم الموافقة [1] .

مثال العلة التي تفهم لغة ولا تحتاج إلى اجتهاد مجتهد ما جاء في إخبار الله عن أهل الكتاب بقوله سبحانه : «ومن أهل الكتاب من أن تأمنـه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً» آل عمران — ٧٥ .

فإنها دلت بعبارتها على أن أهل الكتاب بالنسبة للمسلمين فريقان : فريق يؤدي ما ائتمن عليه وإن كان كثيراً ، وفريق لا يؤدي القليل فكل عالم باللغة يفهم أن علة أداء الفريق الأول هي أمانته التي تأصلت فيه فيفهم منه بطريق الأولى أنه إذا أؤتمن على القليـل أداه لأن من لا يطمع ولا يخون في الكثير لا يفعل ذلك في القليل .

ومثله قوله تعالى : « ولا تظلمون فتيلا » ، فإنه دل بعبارته على أن الله

---

(١) دلالة النص هي أن يدل الكلام على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت لاشتراكهما في علة الحكم التي تفهم بمجرد فهم اللغة وهذا اصطلاح الحنفية ، والشافعية يسمون ذلك مفهوم الموافقة لأن حكم المسكوت موافق لحكم المنطوق .

لا يظلم الناس شيئاً قليلا مثل الفتيل ، وهو يدل على نفي الظلم لهم فيما زاد عليه بطريق الأولى لأن الله منزه عن الظلم وهو أعدل العادلين .

وإليك بعض الأمثلة للقياس .

١ – قال الله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعَوْا إلى ذكر الله وذروا البيع » ، فهذه الآية نهت المؤمنين عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، فإذا نظر المجتهد فيها وجد أن علة النهي هي أن البيع في هذا الوقت يشغل عن أداء الصلاة . وهذا المعنى موجود في غير البيع فيأخذ حكمه وإن لم يتناوله النص بلفظه ، فالبيع وقت النداء أصل في هذا القياس لأن حكمه ثابت بالنص ، وحكمه أنه مكروه أو حرام على اختلاف الآراء فيه ، وعلة الحكم كونه يشغل عن الصلاة فيفوت على المشتغل به أداؤها ، والعقود الأخرى أو أي عمل آخر فرع لم ينص على حكمه لكن العلة موجودة فيها والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً فيأخذ حكم الأصل بإلحاقه به .

٢ – قال رسول الله ﷺ : « لا يرث القاتل » ، فهذا الحديث ينهي عن توريث القاتل ممن قتله فيحرم من الميراث بعد تحقق سببه من قرابة أو زوجية . وهذا المنع ثبت لعلة هي أن القاتل استعجل الميراث قبل أوانـه فاستحق الحرمان ، ولأن الميراث نعمة فلا تنال بالجريمة التي هي نقمة .

وهذا الحديث بلفظه لا يتناول إلا حكم ميراث القاتل . فإذا قتل الموصى له الموصي الذي أسدى إليه معروفاً وهو تمليكه جزءاً من ماله بعد وفاته كان متعجلا للشيء قبل أوانه ومقابلا الأحسان بالأساءة فيعاقب بحرمانه قياساً على القاتل الوارث .

ففي هذا المثال قتل الوارث مورثه أصل هو المقيس عليه ثبت حكمه بالنص وهو حرمان ذلك القاتل من الميراث ، وعلة ذلك الحرمان أنه استعجل الشيء

قبل أوانه ، والفرع وهو قتل الموصى له الموصي وجدت فيه هذه العلة فيلحق بالأصل فيأخذ حكمه وهو الحرمان من تملك المال الذي كان يستحقه .

٣ ـ لما توقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قتل الجماعة بالواحد قال له علي كرم الله وجهه : أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن جماعة اشتركوا في سرقة جزور وذبحوه فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً أكنت قاطعهم قال : نعم ، قال : فكذلك هذا فأمر بقتلهم .

فقد قاس علي قتل الجماعة لشخص على سرقة جماعة مالا فقسموه في أن كلا من الفريقين ارتكب جناية يستحق عليها عقوبتها المقررة . فالأصل السرقة المشتركة وحكمها وجوب قطع أيدي مرتكبيها وهو ثابت بإجماع الصحابة استناداً إلى نص القرآن الذي ربط وجوب القطع بوصف السرقة ، والفرع القتل المشترك الذي صدر من أكثر من واحد وجدت فيه العلة وهي كون كل واحد من المشتركين ارتكب جناية يوصف من أجلها بأنه قاتل فألحق بالأصل فأخذ حكمه وهو استحقاق كل واحد العقوبة المقررة لجنايته دون أن يؤثر اشتراك غيره معه في ذلك .

حجيــــة القيـــاس

اختلف العلماء في حجيه القياس على معنى . هل القياس دليل شرعي أقامه الشارع ليعرف به المجتهدون أحكام الوقائع التي تتناولها النصوص بصريح دلالتها أولا ؟

اختلفوا وتشعب خلافهم . فمن قائل بأن القياس مستحيل عقلاً ، ومن قائل إنه واجب عقلا ، ومن قائل إنه جائز عقلا ووقع التعبد به شرعا .

ونحن لا نستطيع تفصيل هذه الآراء [1] ، بل نكتفي بذكر بعض شبه المنكرين لحجيته لنرد عليها ثم نتبع ذلك بعرض أدلة الجمهور القائلين بحجيته .

استدل المنكرون لحجية القياس [2] . بآيات من الكتاب وآثــار عن الصحابة والمعقول .

---

(١) من أراد معرفة تفاصيل ذلك فليرجع إلى كتب الأصول المطولة . وإلى مذكراتنا في بحث القياس لطلبة الدراسات العليا .

(٢) أول من أنكر حجية القياس النظام وبعض المعتزلة والظاهرية والشيعة الأمامية وأن كان الأمامية لا ينكرون إلا القياس المستنبط العلة أما المنصوص العلة والقياس الأولوي فلا ينازعون في حجيته كما نص على ذلك الطباطبائي في مفاتيح الأصول ص ٦٥٩ .

أما الكتاب : فقالوا أولاً إنه أخبر بأنه بين كل شيء ولم يفرط الله فيه من شيء في قوله تعالى . « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » ، وقوله : « ما فرطنا في الكتاب من شيء» ، والقول بالقياس طعن في ذلك البيان وإنكار لعدم وفائه .

وقد قدمنا رد هذا الاستدلال عند الكلام على حجية السنة من أن بيان الكتاب إجمالي لا تفصيلي فلا غنى عن الأدلة الأخرى لتفصيله . فالقول بالقياس ليس طعناً في بيان القرآن كما يقولون ، بل هو عمل بمعنى النص وتوسيع دائرته فهو راجع إليه ، على أنكم حرمتم القياس وليس في القرآن تحريمه

قالوا ثانيا : إن الكتاب نهى عن اتباع الظن في أكثر من آية بقوله تعالى: « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً [1] » ، ويقول : « وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغنى من الحق شيئا [2] » ، والقياس لا يخرج عن كونه ظنا لأنه يقوم على ظن المجتهد أن علة حكم الأصل كذا ثم ظن مساواة الفرع للأصل في تلك العلة فيكون منهياً عنه فلا يكون حجة في التعرف على أحكام الله

ويرد عليهم : بأن الظن المنهي عنه في تلك الآيات إنما هو في الأحكام الاعتقادية كما يدل عليه سياق الآيات لأن المطلوب فيها العلم اليقيني ، أما الظن في الأحكام العملية التي يعمل بالقياس فيها فليس منهياً عنه . ألا ترى أننا مأمورون بالعمل بظواهر القرآن والسنة وهي لا تفيد أكثر من الظن .

أما الآثار : فقالوا : إنه روي عن الصحابة آثار كثيرة تذم الرأي والعمل به والقياس رأي فيكون مذموماً بالإجماع . منها ما روي عن عمر أنه قال : «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين أعيتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا » .

---

(١) النجم – ٢٨ . (٢) يونس – ٣٦

وما روى عن علي أنه قال : « لو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره » .

وما روى عن ابن مسعود أنه قال : « إذا قلتم في دينكم بالقيـــاس أحللتم كثيراً مما حرمه الله وحرمتم كثيراً مما حلله الله » . وقال : « قراؤكم صلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان » .

وقال ابن عباس : « إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه ، وقال لنبيه : « لتحكم بين الناس بما أراك الله » ، ولم يقل بما رأيت .

والجواب : أنه قد ثبت عنهم كذلك القول بالرأي والقياس في آثار كثيرة لا تحتمل الأنكار ، فإن صحت هذه الآثار عنهم وجب التوفيق بين النوعين . يحمل الآثار التي ذمت الرأي والقياس على الرأي الفاسد وهو الصادر عن هوى والقياس الذي يكون في مقابلة النص ، فيتأول النص ليصل بقياسه إلى غرض خاص ، والقياس الذي يجعل صاحبه يتراخى في حفظ النصوص ومعرفـــة دلالتها ، وهذا قياس باطل ولا شك ، لأن موضع القيـــاس الصحيح حيث لا يوجد نص .

يشير إلى ذلك قول عمر : « أعيتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم » ، فهو تحذير من طائفة خاصة هي التي تهاونت في حفظ النصوص وعمدت إلى رأيها الفاسد الذي كان سبباً في ضلالها وإضلال غيرها .

وقول ابن مسعود :«ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان» وقوله : « أحللتم كثيراً مما حلله الله وحرمتم كثيراً مما حلله الله » .

وأما قول علي : « لو كان الدين بالرأي .. الخ فمعناه » ، لو كان جميع الدين يؤخذ بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ، وهو يشير إلى أن بعض أحكام الشريعة لا يعقل لها معنى حتى يمكن إجراء القياس فيها .

واما المعقول : فقالوا إن القياس فيـــه شبهة في أصله ، لأن الوصف الذي نعدى به الحكم غير منصوص عليه وتعيينه بالرأي لا يخلو من شبهة والحكم الثابت به محض حق الله ولا وجه لأثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ، لأن الله قادر على إثباته بطريق لا شبهة فيه ، وإذا تمكنت الشبهة في القياس كان العمل به باطلاً .

والجواب أن مجرد الشبهة في الدليل لا تجعله باطلا يمتنع العمل به لأن غايتها أن تجعله ظنياً والشارع أباح العمل بغالب الظن في فهم النصوص المختلفة ولو قصرنا العمل على ما يوجب القطع لما ثبت من الأحكام إلا القليل ، وقولهم إن الله قادر على إثبات الأحكام بطريق لا شبهة فيه لا يفيدهم ، لأننا مع تسليمنا بقدرة الله على ذلك نقول : إن الله أراد شيئاً وراء النصوص وهو الاجتهاد الذي هو أرقى أنواع العبادة ، وإلا ففيم جاءت أغلب النصوص ظنية في دلالتها على الأحكام ، وفيم جاءت التعليلات الكثيرة في كتاب الله وسنة رسوله ؟

ولهم بعد ذلك شبه أخرى أعرضنا عن ذكرها خشية التطويل فارجع إليها إن شئت في مراجعها .

استدل الجمهور على حجية القياس بالكتاب والسنة والاثار والمعقول :

أما الكتاب : فاستدلوا بجملة آيات منها قوله تعالى : « هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولى الأبصار[1] » .

---

(١) الحشر - ٢ .

فهذه الآية تحكي قصة بني النضير [1] وما كان منهم من الغدر وما أصابهم من العقاب جزاء بغيهم ثم تأمر أصحاب العقول بالاعتبار وهو الاتعاظ بحال هؤلاء فلا يفعلوا مثل فعلهم حتى يعاقبوا بمثل عقابهم .

وهو تحذير لهم وبيان أن سنة الله في خلقه أن ما جرى على الشيء يجرى على نظيره وأن المسببات مرتبطة بأسبابها ، فإذا وجد السبب وجد المسبب ، وما القياس إلا إلحاق النظير بنظيره في أعطائه حكمه وربط للحكم بعلته يوجد معها حيثما وجدت ، فتكون الآية أمراً بأمر عام يشمل القياس وغيره ، والأمر يفيد المشروعية بصرف النظر عن كونه للوجوب أو للندب ، كما أن العبرة في الأدلة بعموم لفظها لا بخصوص سببها ، ومنها قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » [2] .

---

(١) بنو النضير هم جماعة من اليهود بزعامة كعب بن الأشرف وقصتهم أنهم كانوا قد صالحوا رسول الله على ألا يكونوا عليه ولا له ، فلما هزم المسلمون في غزوة أحد أظهروا العداوة وحالفوا قريشاً على أن يكونوا يداً واحدة على رسول الله فطلب النبي إليهم الخروج من المدينة وأعطاهم مهلة عشرة أيام فاتصل بهم بعض المنافقين ووعدوهم النصرة . فحاصرهم النبي إحدى وعشرين ليلة فلما يئسوا من نصرة المنافقين كما وعدوهم قذف الله في قلوبهم الرعب وطلبوا الصلح فأبى رسول الله إلا الجلاء على أن يكون لهم ما أقلت الأبل من الأموال والمتاع إلا السلاح فجلوا إلى خيبر والحيرة واذ رعات بالشام .

وقد كان هذا أول حشر لهم أي أول إخراج لهم من مقرهم وإزعاجهم عنه إلى الحرب وغيرها ثم أجلى آخرهم في عهد عمر بن الخطاب فكان آخر حشر لهم . وقوله سبحانه : « ما ظننتم أن يخرجوا » ، لعزتهم ومنعتهم « فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا » فأخذهم الله من حيث لم يظنوا ولم يخطر ببالهم أنهم يؤخذون منه .

(٢) النساء - ١٥٦ .

ففي هذه الآية يأمر الله المؤمنين عند التنازع والاختلاف في شيء ليس لله ولا لرسوله حكم صريح فيه أن يردوه إلى الله ورسوله. ومعنى الرد إلى الله والرسول إرجاع المختلف فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله فيلحق النظير بنظيره، وما تنازعته الأشباه يلحق بأقربها شبهاً، ولا يتحقق ذلك إلا بالاشتراك في العلة فيؤول الأمر إلى الأمر بالقياس، وإذا أخذنا مع ذلك الأمر بالاعتبار في الآية السابقة مع ما ضربه الله من الأمثال في القرآن أمكننا أن نقول: إن الكتاب أمر بالقياس وإن لم يكن صريحاً إلا أن فعل رسول الله المبين لما خفى منه أزال الأبهام فيه.

وأما السنة: فأولا ما روى أن رسول الله لما أرسل معاذاً إلى اليمن قال له: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله.

فهذا الحديث أقر مبدأ الاجتهاد بالرأي حيث لا يوجد نص من القرآن والسنة، والاجتهاد بالرأي عام شامل للقياس وغيره، فيكون القياس مشروعاً بإذن رسول الله [1].

وثانيا ما روى من أقيسة لرسول الله ﷺ وهي كثيرة:

منها ما رواه أبو داود عن عمر قال: هششت إلى امرأتي فقبلتها وأنا صائم فأتيت النبي ﷺ فقلت يا رسول الله: أتيت أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله: «أرأيت لو تمضمضت وأنت صائم»؟ قلت لابأس به قال:

---

(١) والحديث وان تكلم فيه المحدثون بشيء من الجرح إلا أن الأمة تلقته بالقبول فيكون مقبولا مفيداً للمقصود وفيه يقول الغزالي: إنه لم يطعن فيه إلا بكونه مرسلا، وهذا لا يلتفت إليه بعد تلقى الأمة بالقبول، بل لايجب البحث عن إسناده بعد هذا القبول.

ففيم ؟ وفي رواية فمه »[1] فقد بين أن القبلة لا تضر الصوم كالمضمضة ، لأن القبلة يفتتح بها طريق اقتضاء الشهوة ولا يحصل بها اقتضاء الشهوة وبادخال الماء في الفم يفتتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب . وهذا قياس صريح قاس فيه القبلة على المضمضة في أن كلا منهما مقدمة لأمـــر يفسد الصوم فكما أن المضمضة وحدها لا تفسده فكذلك القبلة .

ومنها قوله في حرمة الصدقة على بني هاشم : « أرأيت لو تمضمضت بالمـاء أكنت شاربه ؟ » .

فقد قاس الصدقة وهي أوساخ الناس على الماء المستعمل في المضمضة في أن كلا منهما مستعمل فيه قذارة والنفس تمجه ، ومنها أنه ﷺ قال للخثعمية : لما سألته عن قضاء الحج عن أبيها الذي مات وهو كبير : أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت تقضينه ؟ فقالت : نعم ، قال : فدين الله أحق أن يقضى[2] .

فقد قاس قضاء حق الله وهو الحج على قضاء دين العباد في أن كلا منهما يوصل النفع للميت ويسقط عنه جزاء المؤاخذة . وقال ﷺ : « لمن سأله عن قضاء رمضان متفرقاً » ، أرأيت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أكان يقبل منك ؟ قال : نعم . قال : الله أحق بالتجاوز .

تلك بعض أقيسة صدرت من رسول الله في مقام في مقام الأجابة عن أسئلة

---

(١) ففي أي أمر هذا الأسف والفزع ، ومه في الرواية الثانية اسم فعل أمر معناه كف أي حسبك هذا .

(٢) وقد كان الحج عن الميت موضع اختلاف الفقهاء فمن ثبت عنده هذا الحديث قال بجواز أداء وارثه عنه سواء أوصى به أولا فيلزم ورثته أن يدفعوا مالا لشخص ليحج عنه ، ومن لم يصح عنده الحديث لم يجوز ذلك إلا إذا أوصى الميت بذلك .

السائلين . وقد كان يكفي السائل أن يبين له الحكم فقط ، ولكن رسول الله عدل عن مجرد الجواب إلى التنظير بشيء مماثل ليفهم السائل الجواب مما يعترف به ، واستعمال الرسول هذا الأسلوب في الجواب دليل واضح على أن القياس أمر مقرر في هذه الشريعة .

وأما الاثار عن الصحابة فقد بلغت مبلغ الأجماع حيث اشتهر استعمالهم للرأي في الوقائع الخالية من النصوص وهي كثيرة . منها حكمهم بأمامة أبي بكر قياساً على إنابة رسول الله ﷺ له ليصلي بالناس في مرضه الأخير قائلين : « رضيه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا » ولو كان في ذلك نص لرسول الله لاحتجوا به ولنقله الرواة إلينا .

ومنها أن أبا بكر عهد بالخلافة لعمر من بعده قياساً منه العهد على عقد البيعة ،لأنه إمام المسلمين وهو مفوض إليه الأمر في سائر مصالحهم فقام مقامهم في ذلك والجامع بين التعيينين أن كلا منهما صادر ممن هو أهل لذلك فالمسلمون أهل لتعيين الأمام أصالة والأمام أهل لذلك لأنه نائب عنهم .

ومنها ما روى أن عمر لما قيل له :إن سمرة بن جندب أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور وخللها وباعها قال:قاتل الله سمرة أما علم أن النبي ﷺ قال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فقاس عمر الخمر على الشحوم في أن تحريمها تحريم لثمنها .

ومنها قياس علي قتل الجماعة بالواحد على سرقة الجماعة في وجوب عقابهم لما تردد عمر فيه .

ومنها ما روى في قصة عمار بن ياسر لما قتل وكان يقاتل مع علي كرم الله وجهه وذكر لمعاوية قول رسول الله : « ويح عمار تقتله الفئة الباغية » ، فقال

معاوية : إنما قتله من أخرجه ، فبلغ ذلك علياً فقال : فرسول الله ﷺ إذن هو الذي قتل حمزة ! ؟

فهذه الآثار وغيرها كثير تدل على أن أصحاب رسول الله استعملوا القياس من غير نكير من أحد وإلا لنقل إلينا، وقد قدمنا تأويل ما نقل عنهم من مقالات في ذم الرأي .

وأما المعقول : فقالوا : إن النصوص التشريعية في القرآن والسنة محدودة ومتناهية ، وما يقع للناس من قضايا وأحداث غير محدودة بل تتجدد حوادثهم في كل لحظة ، ولا يعقل أن تكون النصوص المتناهية مصادر تشريعية لما لا يتناهى ، لأنها لم تكشف لنا عن جميع أحكام الله ، فلا بد من مصدر آخر وراء النصوص يكشف لنا عن أحكام الوقائع المتجددة ، وأقرب طريق إلى ذلك هو القياس لأن فيه رد النظير إلى النظير وتسويته معه في حكمه، لأن الشارع شرع الأحكام لتحقق مصالح العباد ، فإذا تساوت الواقعة المسكوت عنها مع واقعة منصوص على حكمها في الوصف الذي هو مظنة المصلحة كان مقتضى العدالة أن تتساوى معها في حكمها الذي يحقق تلك المصلحة المقصودة للشارع من تشريعه .

وليس من العدل في شيء أن يحرم الشارع شيئاً لما فيه من الضرر ثم يبيح شيئاً آخر فيه نفس الضرر الذي في الأول الأمر الذي يترتب على قول المانعين للقياس والعمل باستصحاب الأصل في كل ما لم ينص عليه فوق أنه عمل بغير دليل . وبهذا يظهر لنا رجحان القول بكون القياس أصلا من الأصول التشريعية يرجع إليه في الكشف عن أحكام الله لما يجد من الحوادث التي لم تتناولها النصوص بدلالتها الصريحة .

هل القياس دليل عام ؟ !

لما كان القياس يقوم على إدراك علة الحكم الثابت بالنص ولا يفيد إلا الظـــن غالباً وكان من الأحكام ما لا يستطيع العقل إدراك العلة في تشريعه كالأمـور التعبدية الخالصة أو لا يستطيع تحديدها كالقدرات الشرعية ، ومنها مـا تؤثر فيه الشبهة لذلك وقع الاختلاف بين القائلين بحجية القياس في جريانه في بعض أنواع المشروعات .

ويتتبع حكاية الخلاف في كتب الأصول وجدناها في أربعة أصناف

١ - العبادات

٢ - الحدود والكفارات والمقدرات

٣ - الأحكام الوضعية من الأسباب والشروط والموانع

٤ - المستثنيات بطريق الترخص من القواعد .

ومن رجع إلى تلك المواضيع ووقف على أدلة المختلفين في كل صنف من هذه الأصناف ومناقشاتهم وجدهم متفقين على .أن كل ما لا يعقل معناه ولا يستطيع العقل الفصل فيه لا يجرى فيه القياس ، وأن كل ما يستطيع العقل إدراك علته يجرى فيه القياس لأن الأدلة على حجيته عامة لا تخص نوعاً دون نوع مما يتمكن العقل من معرفة سر تشريعه .

وأن حكاية الخلاف جاءت مـن اختلاف النظر فقد ينظر البعض إلى نوع من ناحية معينة فيحكم بأنه معقول المعنى فيقول بجريان القياس فيه . بيـنما ينظر إليه فريق آخر من ناحية أخرى فيحكم عليه بأنه غير معقول المعنى فيمنع جريان القياس فيه .

هذا سبب ، وهناك سبب آخر وهو اختلافهم فيما يطلق عليه القياس . هل هو شامل لكل ما يدل على حكم المسكوت عنه متى وجد الجامع بين المنطوق والمسكوت عنه سواء كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أولا ، وسواء كانت العلة مفهومة بمجرد معرفة اللغة أولا،فبعضهم توسع في إطلاق لفظة القياس بينما ضيق غيرهم دائرة القياس وقصرها على ما يتوقف إدراك علته على الاجتهاد وأخرج منه ما يكفي في إدراكها معرفة اللغة [1] .

لذلك نراهم مختلفين في تقسيمات القياس كل يقسمه حسب اصطلاحه فيه ، ومن هنا نستطيع أن نقول: إن القياس ليس دليلا عاماً كالكتاب والسنة مثلا ، وأن هذا القدر متفق عليه ، والخلاف الذي وقع بين العلماء إنما هو في التطبيق فقط فيرى البعض أن القياس يجري في نوع من الأحكام لأمكانه فيه بينما لا يرى غيرهم ذلك لوجود المانع . وهذا أمر تتفق فيه القوانين الوضعية مع الشريعة الأسلامية فإن تلك القوانين تعتبر القياس كمبدأ يأخذ به مطبق القانون لقصور النصوص عن الوفاء بأحكام كل ما يجد من وقائع في فترة سريان القانون قبل تعديله أو تغييره ولكن ذلك قاصر على الحقوق المدنية ، فإن القاضي يحكم بالقياس متى عرف العلة المناسبة لتشريع الحكم المنصوص عليه ووجدها في الواقعة التي لم يتناولها النص،ومحظور عليه استعمال القياس في الجرائم والعقوبات لأن النصوص تقرر أنه لا جريمة إلا بنص ولا عقوبة إلا بقانون وهذا يتفق مع مذهب القائلين إن القياس لا يجري في الحدود والكفارات .

---

(١) نكتفي هنا بهذه الكلمة الموجزة عما يجري فيه القياس ومن أراد الوقوف على تفاصيل ذلك فليرجع الى كتب الأصول وما كتبناه في مذكراتنا لطلبة الدراسات العليا في مباحث القياس.

أنواع القياس

قسم العلماء القياس عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة نكتفي هنا بكلمة موجزة عنها .

فالحنفية قسموه إلى جلى وهو ما يتبادر إليه الذهن في أول الأمر وإلى قياس خفى وهو ما لا يتبادر إليه الذهن إلا بعد التأمل ، والثاني هو الاستحسان بالمعنى الأخص وسيأتي توضيحه عند الكلام عن الاستحسان .

والشافعية قسموه باعتبار قوة القياس في ذاته إلى جلى وهو ما علم فيه نفي اعتبار الفارق بين الأصل والفرع كقيا ر المرأة على الرجل في الأحكام التي يشتركان فيها ، وإلى خفى . وهي ما ظن فيه نفي اعتبار الفارق . كقياس النبيذ على الخمر في حرمة القليل منه . لتجويز اعتبار الفارق بينهما لخصوصية في الخمر وهو أنه حرم قليلها لنجاستها العينية أو لأن قليلها يدعو إلى كثيرها .

فقد نص القرآن على تحريم الخمر تحريماً قاطعاً فيتناول الكثير والقليل بلا خلاف . والخمر كما قالوا: هي النيء من عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد والعلة في التحريم هي الأسكار المؤدي إلى إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس والصد عن ذكر الله وعن الصلاة كما صرح القرآن ، وهذه العلة متحققة في تناول الكثير ، وإنما حرم القليل لأن تناوله يدعو إلى تناول الكثير أو لأن الله جعلها رجساً من عمل الشيطان وهذا يستوى فيه القليل والكثير ، ولما كانت الأشربة الأخرى مسكرة فيحرم منها الكثير المسكر بلا خلاف لوجود علة التحريم ، وأما قليلها فمن الفقهاء من يذهب إلى عدم تحريمه ، ومنهم وهم الأكثرون من يذهب إلى تحريمه قياساً على قليل الخمر ولكنهم لم يقطعو بهذا التحريم لاحتمال أن تحريم قليل الخمر لخصوصية فيه غير موجودة في غيرها .

وقسموه تقسيما ثانيا بإعتبار قوة العـــلة وضعفها إلى قياس أولوي ومساو وأدنى فإن كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل كان القياس أولوياً. وهذا لا يكون إلا إذا كانت العلة في الفرع أقوى منها في الأصل . كقياس شهادة الثلاثة على شهادة الأثنين فإن قبول شهادة الثلاثة أولى .

وقياس التضحية بالشاة العمياء على التضحية بالعوراء المنهى عن التضحية بها لأن العمى عور مرتين فيكون أولى بالنهي ، وكذلك إذا حرم الشارع القليل من الشيء يكون الكثير أولى بالتحريم ، وإذا أباح الكثير من الشيء فإنه يدل على أن القليل منه أولى بالأباحة من الكثير .

وهذا النوع متفق على اعتباره حتى نفاة القياس اعتبروه، ولذلك اختلفوا في تسميته قياساً فمنهم من سماه به ، ومنهم من جعله من دلالة الألفاظ دلالة نص أو مفهوم موافقة على الخلاف في التسمية .

والمساوى هو ما يكون ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الأصل وذلك عند تساويهما في العلة . مثل قياس المرأة على الرجل في وجوب الكفارة عليها إذا جنت على صومها بالعملية الجنسية طائعة مختارة . وفي كل حـــكم انتفى اعتبار الفارق بينهما فيه .

وقيا إحراق مال اليتيم على أكله المنصوص على حرمته « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا »[١] .

وهذا النوع لا يعترف به نفاة القياس . والقائلون به يختلفون في تسميته قياساً فمنهم من سماه قياساً لا فرق بين أفراده في ذلك . ومنهم من يذهب إلى أنه قياس

---

(١) النساء ـ ١٠

إذا كانت العلة فيه لا تدرك إلا بالاجتهاد أما إذا كانت تدرك بمجرد فهم اللغة فلا يسمى قياساً بل يسمونه دلالة نص .

وقياس الأدنى هو ما انتفت فيه الأولوية والمساواة بأن يكون ثبوت الحكم في الفرع أضعف من ثبوته في الأصل وهذا لا يكون إلا إذا كانت العلة في الأصل أقوى منها في الفرع فمن جعل العلة تمام ما في الأصل لا يقيس لعدم وجود العلة في الفرع ، ومن جعلها القدر المشترك بينهما صرف النظر عن الزيادة في الأصل وأجرى القياس .

ونحن نرى أن هذا التقسيم ليس للقياس الصحيح بل هو للقياس مطلقاً ، لأن أساس القياس التساوي في العلة ، وما سموه القياس الأدنى إن كانت العلة فيه القدر المشترك بين الأصل والفرع فهو المساوي، وإن كانت ما في الأصل فلم توجد في الفرع فلا تساوي فلا قياس ، والأصوليون الذي ذكروا هذا النوع لم يمثلوا له بمثال صحيح ، وإنما مثلوا له بقياس في أصله وصفان كل منهما يصلح أن يكون علة مستقلة وفي فرعه وصف واحد منهما وبالتأمل فيه نجد أن العلة إذا كانت الوصف المشترك فهو قياس مساو ، وإن كانت هي الوصف الآخر في الأصل فلا قياس .

والذي يظهر لي أن هذا النوع من اختراع الجدليين الذين يدافعون عن الأقيسة التي نقلت عن أئمتهم عندما يظهر لهم المخالف أن الفرع غير مساو للأصل في العلة يلجئون إلى أنه لا يشترط في القياس التساوي في العلة بل يكفي بمجرد الاشتراك بينهما فيها لأن القياس إما أولوي أو مساو أو أدنى .

نخلص من هذا إلى أن القياس الصحيح إما أولوي أو مساو ولا ثالث لهما . ثم إن المساوي إن قطع فيه بالتساوي كان كالأولوي وأنه لا خلاف في العمل بالأولوي وإن اختلف في تسميته قياساً هذا عند الشافعية .

وأما الحنفية فيقولون : إن كانت العلة تفهم لغة ولا تحتاج إلى اجتهاد يكون الألحاق بدلالة النص سواء كان أولوياً أو مساوياً ، وإن كانت تفهم بالاجتهاد كان القياس سواء كان أولوياً أو مساوياً [1] .

وللشافعية تقسيمات أخرى للقياس فقسموه إلى قياس علة ، وقياس دلالة ، وقياس في معنى الأصل ، كما قسموه إلى قياس علة وشبه وطرد ، ومن أراد معرفة ذلك فليرجع إليه في كتب الأصول المطولة .

أركان القياس

أركان الشيء هي أجزاؤه الداخلة فيه التي يتركب منها حقيقته في العقل وتوجد بها أفراده .

وأركان القياس – على القول المشهور – أربعة

١ – الأصل ويسمى المقيس عليه والملحق به وهو الواقعة التي ثبت حكمها بالنص أو بالأجماع .

---

(١) هذا الاختلاف في التسمية قيل إنه لفظي اعتباري مبني على الاختلاف في تفسير القياس وبعض شروطه ، فمن شرط في علة القياس ألا تكون مفهومة بمجرد فهم اللغة ، وعرف القياس : بأنه مساواة الفرع للأصل في حكمه بناء على تساويهما في العلة التي لا يكفي في فهمها مجرد فهم اللغة جرى على أنه ليس بقياس وسماه دلالة النص باصطلاح الحنفية أو مفهوم موافقة باصطلاح الشافعية ، ومن لم يشترط ذلك ولم يقيد تعريف القياس بهذا القيد جرى على أنه قياس ، وقيل أنه اختلاف حقيقي تترتب عليه ثمرة عملية . فمن جعله من دلالة اللفظ أثبت به الحدود والكفارات وكل ما يسقط بالشبهة في حين أنه يمنع جريان القياس في هذه الأنواع . والقائلون بأنه قياس يستوي الأمران عندهم لأنهم يقولون بجريان القياس في تلك الأنواع .

٢ ــ الفرع ويسمى المقيس والملحق وهو الواقعة التي يراد معرفة حكمها .

٣ ــ وحكم الأصل وهو الذي يكون الالحاق فيه .

٤ ــ والعلة الجامعة بينهما التي من أجلها ثبت الحكم في الأصل وأما حكم الفرع فهو ثمرة القياس .

وما جاء في عبارة كثير من كتب الحنفية من أن ركن القياس هو العلة المشتركة لا يراد به ظاهره وأنه ليس للقياس إلا ركن واحد وإنما أرادوا به أنه الركن الأهم الذي يحقق المساواة في الخارج بالفعل .

ومعنى كون هذه أركاناً للقياس أنه لا يوجد ولا يتحقق إلا بعد وجودها ، وليس معناه أن حقيقة القياس تتركب منـــها لأن حقيقته الاصطلاحية هي الالحاق أو المساواة في العلة أو في الحكم أو التعدية إلى غير ذلك من العبارات في تعريفه وليس شيئاً من ذلك يتركب من أجزاء أربعة . وإنما يتوقف وجوده على تلك الأمور .

شروط صحة القياس

يشترط لصحة القياس شروط كثيرة موزعة على أركانه بعضها محل وفاق، وباقيها مختلف فيه بين القائلين بالقياس . ولما كان الأصل وحكمه مرتبطين بعضهما لا ينفكان لم يفرد الأصوليون للأصل شروطاً خاصة ،بل جعلوا الشروط لحكمه وهي في جملتها : أن يكون حكماً شرعياً عملياً ثابتاً بنص أو بإجماع على الأصح غير منسوخ ولا مختص بمحله، وأن تكون له عـــلة يستطيع العقل إدراكها ويمكن تحققها في غير هذا المحل . وإليك تفصيل هذه الشروط .

· الشرط الأول : أن يكون حكماً شرعياً عملياً ثابتاً بنص أو باجماع .

لأن الكلام في القياس الذي هو دليل شرعي يكشف عن حكم شرعي فإذا لم يكن للمقيس عليه حكم ثابت بدليل معتبر فلا يتصور القياس . فإن كان الدليل المثبت له كتاباً أو سنة فلا خلاف في صحة القياس متى توفرت الشروط الأخرى .

وإن كان ثابتاً بالأجماع ففي تعديته بالقياس رأيان .

أحدهما : أنه لا يعدى بالقياس لأن الأجماع لا يذكر معه سنده من النصوص غالباً وإذا لم يذكر السند لا يستطاع معرفة علة الحكم المجمع عليه وإذا تعذر معرفة العلة تعذر القياس .

وثانيهما : أنه يصح تعديته بالقياس ، لأن الأجماع دليل شرعي كالكتاب والسنة فيأخذ حكمهما من جواز تعدية الحكم الثابت به إلى غير محله متى عقلت علته ، وعدم ذكر سند الأجماع لا يمنع من معرفة العلة حيث لا يتوقف معرفتها على وجود نص دال عليها ، لأن العلة كما تكون منصوصة تكون مستنبطة وهذه لها طرق تعرف بها ، منها المناسبة بين الحكم وبين أي معنى من المعاني الموجودة في محله ، فإذا عرف الحكم بالأجماع أمكن البحث في محله عن معنى يلائم هذا الحكم ويناسبه فإذا وجدناه كان هو العلة وحينئذ يمكن تعدية هذا الحكم إلى كل محل يوجد فيه العلة .

أما إذا كان الحكم ثابتاً بالقياس فالأصح أنه لا يعدى بالقياس بأن يجعل الفرع في القياس الأول أصلا لقياس آخر لأن العلة في القياسين إن كانت متحدة فيهما فلا فائدة في القياس الثاني ، لأنه يمكن القياس على الأصل الأول لمساواة الفرع الثاني لمحل النص وهو أصل القياس الأول بدلاً من القياس على فرعه .

فمثلا جاء النص في القرآن بتحريم الخمر وعلة التحريم الأسكار المفسد للعقول فيقاس عليه نبيذ الزبيب لعلة الأسكار ، فلو قلنا في نبيذ التمر إنه حرام لأنه مسكر قياساً على نبيذ الزبيب لم يكن في هذا القياس الثاني فائدة ، لأن الأصل المنصوص عليه وهو الخمر موجود فيقاس عليه هذا النبيذ بـــل وسائر الأشربة المسكرة الأخرى ، ولو جوزنا ذلك القياس الثاني لجاء قياس ثالث ورابـــع وخامس وتسلسلت الأقيسة مع أنه لا حاجة إلى ذلك .

وإذا اختلفت العلة في القياسين كان القياس الثاني باطلا لعدم اتحاد العلة بين الأصل والفرع وهو شرط صحة القياس ، فـإذا أردنا أن نقيس على النبيذ شراباً آخر من الأشربة المضرة التي لا تسكر كان هذا القياس غير صحيح لعدم اتحاد العلة بين المقيس والمقيس عليه :

الشرط الثاني : ألا يكون منسوخاً ، لأن الحكم المنسوخ أبطـــل الشارع العمل به فبطلت علته ، وإذا بطلت العلة انتفى الجامع بين الأصل والفرع وهو مدار القياس . على أن تعدية الحكم المنسوخ إعمال للقياس في مقابلة النص الناسخ وهو باطل

الشرط الثالث : أن يكون معقول المعني . بأن يستطيع العقل إدراك علته التي من أجلها شرع ، لأن أساس القياس علة يقف العقل عليها ليتمكن المجتهد من تعدية حكمها إلى محالها ، فإذا كان من الأحكام التي لا يستطيع العقل إدراك عللها امتنع القياس فيه .

ذلك لأن الأحكام التي شرعها الله لعباده نوعان . نوع استأثر الله سبحانه بعلم أسراره وحكمه تفصيلا وقصد بشرعيته ابتلاء عباده فكلفهم بها دون أن يرشد إلى عللها لا بنص ولا بغيره لأظهار عبوديتهم له . وهو الذي سماه العلماء بالأحكام التعبدية . كتحديد أعداد الركعات في الصلوات . وكونها ركعتين

في الصبح وثلاثاً في المغرب وأربعاً فيما عداهما . ومقادير الزكاة في الأموال التي تزكى ، وكونها ربع العشر في النقدين وعروض التجارة ، والعشر أو نصفه في زكاة الزروع ، والأعداد المختلفة في زكاة السوائم ، ومنه جعل الطواف حول البيت سبعة أشواط ، والسعي بين الصفا والمروة كذلك . وتقبيل الحجر الأسود .

ومنه مقادير الحدود والكفارات ، كإيجاب مائة جلدة في حد الزنى وثمانين في القذف ، وإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين، وستين في كفارة الفطر عمدا في نهار رمضان وكفارة الظهار .

ونوع آخر أرشد العقول إلى عللها إما بالنص عليها أو بنصب الأمارات الداله عليها لتطمئن القلوب إلى شرعية أحكامها أولا ، ثم تعديتها إلى محال عللها متى وجدت دون مانع يمنع من ذلك

وهذا النوع الأخير هو الذي يجري فيه القياس . يستوي في ذلك الأحكام المشروعة ابتداء بالاتفاق ، والأحكام المستثناة من أصل كلي أو قاعدة عامة على الخلاف بين العلماء .

مثال المشروع ابتداء تحريم الخمر وبيع الإنسان على بيع أخيه ، وخطبته على خطبته ، وتحريم قربان الحائض، وحرمان القاتل من الميراث وغير ذلك كثير .

ومثال المستثنى من أصل عام بيع العرايا بأن يبيع الرجل الرطب وهو على رؤوس النخل بما يساويه من التمر خرصا أي بطريق الحذر والتخمين من غير كيل ولا وزن .

الذي جاء به الحديث . وهو ما رواه البخاري بسنده أن رسول الله صلى الله

عليه وسلم نهى عن المزابنة وهى بيع الثمر بالتمر إلا أصحاب العرايا فإنه أذن لهم .

فالحديث بظاهره يفيد النهي عن بيع الثمر وهو الرطب بالتمر وهو الجاف لعدم المساواة بينهما كما أرشد إليه حديث آخر . لما سئل رسول الله عن بيع الرطب بمثله تمرا . فقال : «أينقص الرطب إذا جف» ؟ فلما قيل له نعم قال : «فلا إذن» فالنهي معلل بعدم التساوي وهو الشرط في بيع الشيء بجنسه ، لكنه استثنى العرايا وأذن فيها لحاجة الناس إليها ، لأن الشخص قد يحتاج إلى الرطب في أوانه ولا يجد المال اللازم لشرائه ، ويكون عنده التمر الذي يحتاج إليه من يكون عنده الرطب ، ولو لم يأذن في ذلك لوقع الناس في الحرج وهو منفي بالنص عن شريعة الله[1] .

وعلى ذلك يصح قياس بيع العنب على شجرة بما يساويه من الزبيب خرصا على بيع الرطب الذي جاء به النص لتحقيق العلة المبيحة للعرايا وهي حاجة الناس ودفع الحرج عنهم .

الشرط الرابع : ألا يكون هذا الحكم مختصا بالأصل : لأن اختصاص الحكم بمحل مانع من تعديته إلى غير هذا المحل ، والاختصاص يثبت بأحد

---

(١) هذا عند الإمام الشافعي الذي فسر العرايا المستثناة . بأن يشتري الرجل ثمر النخلة لطعام أهله رطباً بخرصه تمرا . وأما من فسرها بغير ذلك كالإمام مالك الذي فسرها بالنخلة تكون للرجل في بستان غيره فيكره صاحب البستان دخول الغير عليه ويتضرر منه فيعطيه بدل رطبه تمراً يابساً ، والحنفية الذين فسروها بأن المراد بها أن يهب الرجل غيره ثمرة نخلة ولا يسلمها له ثم يبدو له الرجوع في هبته . فيرخص له أن يعطي الموهوب له من التمر بقدر ما وهبه من الرطب . فهؤلاء لا يقولون أنه حكم مستثني من النهي عن بيع الشيء بجنسه إلا متماثلا .

أمرين : أولهما ـ أن تكون علة الحكم لا توجد في غيره . فهذا القصر مانع من القياس لأنه لا يكون إلا عند الاشتراك في العلة . وفي العلة القاصرة لا يوجد الاشتراك .

مثال ذلك قصر الصلاة الرباعية للمسافر الثابت بقوله تعالى : « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصـــلاة »[1] فإن العلة في قصر الصلاة هي دفع المشقة عن المسافر ، وهذه وإن كانت موجودة في غير السفر كالأعمال الشاقة إلا أن الشارع ربط هذا الحكم بالسفر وهـــو وصف قاصر على المسافر لا يوجد في غيره فامتنع قياس غيره عليه ، لأن العلة وإن كانت المشقة على التحقيق إلا أنها غير منضبطة فلا يصح ربط الأحكام بها فتعين نوع منها وهو مشقة السفر ، ولمـــا كان هذا النوع يتفاوت بتفاوت المسافرين ووسائل سفرهم أناط الشارع الرخصة بوصف السفر وهو ظاهر منضبط .

ومن هذا النوع أيضاً جواز المسح على الخفين والاكتفاء به عن غسل الرجلين في الوضوء يوما وليلة للمقيم وثلاثة أيام للمسافر ، فإن هـــذا الحكم وإن أدرك العقل علته وهي التيسير ورفع الحرج عن المكلفين الذين ألجأتهم الحاجة إلى لبس الخفاف وتضايقهم من خلعها عند كل طهارة إلا أنها قاصرة على الخفين لا توجد في غيرهما ولا يتعدى الحكم إلى القفازين[2] مثلا ، فلا يباح المسح عليهما لعدم الحرج في خلعهما عند كل طهارة على أنه لو أبيح المسح عليهما وهمـــا يلبسان في اليدين لتعذرت الطهارة كلها حيث أن اليد هي آلة التطهير .

---

(١) النساء – ١٠١ .

(٢) يقول الإمام الشافعي في الرسالة ص ٥٤٦ : فلما مسح رسول الله على الخفين لم يكن لنا والله أعلم – أن نمسح على عمامة ولا برقع ولا قفازين قياسا عليهما .

قال ذلك في سياق الكلام على الخبر الذي لايقاس عليه .

وثانيهما : أن تكون علة الحكم غير قاصرة على محله ولكن وجد دليل يدل على اختصاصه بمحله كالخصوصيات التي تثبت في هذه الشريعة فإنها لا تثبت لغير من ثبتت له سواء عقلت معانيها أم لم تعقل ، لأن تعدية هذه الأحكام بالقياس يجعل القياس باطلا لمخالفته النص الشرعي الدال على الخصوصية. لأن، من شروط صحة القياس ألا يكون في مقابلة النص .

والخصوصيات كثيرة . منها ما ثبت لرسول الله صلى الله عليه وسلم . كاختصاصه بأن يجمع في عصمته من النساء أكثر من أربع فإن النص دل على ذلك الاختصاص حيث نص القرآن على أن الحد الأقصى للجمع لغيره أربع « مثنى وثلاث ورباع » .

واختصاصه بالزواج بطريق الهبة الذي دل عليه قـــوله تعالى : « وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين»(١) .

ومن ذلك تحريم الزواج بإحدى نسائه من بعده الذي دل عليه قوله تعالى « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيما »(٢) .

فإن ذلكم ثبت تكريماً لرسول الله وتمييزاً وتنبيهاً على أن مرتبته عند الله عظيمة فلا يحل إيذاؤه بشيء في حياته ولا بعد وفاته، وكذلك تكريماً لزوجاته لئلا يمتهن بتزوج غيره .

---

(١) و (٢) الأحزاب – ٥٠ ، ٥٣ .

وإذا ثبتت الخصوصية فلا يصح قياس غيره عليه في ذلك لئلا يؤدي إلى إبطال النصوص الدالة على الخصوصية .

ومن الخصوصيات ما ثبت لبعض أصحابه . كاختصاص الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان عمداً ولم يجد ما يكفر به وأعطاه الرسول من تمر الصدقة مقداراً يكفر به بإعطائه الفقراء فاعتذر بأنه لا يوجد أفقر منه بين لابتي المدينة ، فأباح له الرسول أن يطعمه أهله قائلا : « تجزيء عنك ولا تجزيء عن أحد غيرك » .

وهذا الحكم لا يدرك العقل علته لأن الكفارات وجبت زجراً عن ارتكاب المحرمات وستراً للذنوب التي يرتكبها الشخص ، والزجر والستر لا يكونان إلا ببذل ماله لغيره ليكون تذكرة له كلما همت نفسه فعل مثله وصدقة تمحو الذنب السابق « أتبع السيئة الحسنة تمحها » .

وكاختصاص خزيمة بن ثابت بقبول شهادته وحدها وجعلها في مقام شهادة رجلين تكريماً له خصه رسول الله بذلك لأنه فهم معنى لم يدركه غيره وقال : « من شهد له خزيمة فهو حسبه » ، وفي رواية : « أو شهد عليه فحسبه » وذلك أن خزيمة شهد لرسول الله في واقعة لم يشاهدها بمجرد إخبار الرسول بها بناء على أنه مصدق في الأخبار عن الله ولا يقول إلا حقا[1] . فلا يجوز قياس غيره عليه وإن كان أعلى منه منزلة .

---

(١) كان ذلك في قصة مشهورة وهي أن رسول الله اشترى فرساً من أعرابي وطلب منه أن يتبعه ليقضيه ثمن فرسه ثم أسرع رسول الله وأبطأ الأعرابي فطفق رجال يعترضون الأعرابي ويساومونه في الفرس دون أن يعرفوا أن رسول الله اشتراه فنادى الأعرابي رسول الله قائلا : إن كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه وإلا بعته . فقال النبي : أو ليس قد ابتعته منك ؟ فقال الأعرابي : لا والله ما بعتك ، فقال النبي : بل قد ابتعته منك ، فطفق الأعرابي يقول : هلم ←

شروط الفرع : يشترط في الفرع لصحة القياس شروط منها :

أولا : أن يكون الفرع مساوياً للأصل في علة حكمه. لأن تعدية حكم الأصل للفرع تسوية بينهما في الحكم بناء على تساويهما في العلة ، فإذا لم تتحقق المساواة في العلة انتفت المساواة في الحكم بناء على تساويهما في العلة ، فإذا لم تتحقق المساواة في العلة انتفت المساواة في الحكم فلا يكون القياس صحيحاً . ويسمى هذا القياس . قياس مع الفارق ، ومن أمثلة هذا القياس .

قياس الأئمة الثلاثة المأخوذ بالشفعة إذا تعدد الشفعاء واختلفت أملاكهم على الثمرة الناتجة من المال المملوك عند تعدد الملاك كذلك . في أن كلا منهما يقسم بين الشركاء على قدر أنصبتهم المختلفة بجامع أنهما من حقوق الملك وتابع من توابعه .

فيرد الحنفية هذا القياس بأنه قياس مع الفارق . حيث يفترق الفرع عن أصله ، لأن الثمرة متولدة من الملك فيكون لكل واحد من الشركاء بقدر ما تولد من ملكه ، والمال المأخوذ بالشفعة ليس متولداً من الملك ، لأن ملك الغير ليس متولداً من ملك الشفيع وحينئذ يقسم بينهم على عدد رؤوسهم لأنهم شفعاء فيهما شفعوا به من ملك قليلا كان أو كثيراً .

ومنه قياس الحنفية تولي المرأة البالغة العاقلة عقد زواجها على بيعها شيئا من مالها فكما يصح بيعها يصح عقد زواجها لأن كلا منهما تصرف في خالص حقها المال في عقد البيع ونفسها في عقد الزواج .

شهيدا ، فقال خزيمة : أنا أشهد أنك ابتعته . فأقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال: وبم تشهد ولم تكن حاضرا ؟ فقال خزيمة صدقتك فيما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلا إلا حقاً فقال النبي : من شهد له خزيمة فهو حسبه .

فقد رد المخالفون لهم: بأن هذا القياس قياس مع الفارق لأن المقيس عليه وهو البيع يتعلق بالمال وهو حق خالص لها لا يشاركها فيه أحد ، أما المقيس وهو الزواج فإنه وإن تعلق بنفس المرأة يتعلق بغيرها وهم أقرباؤها الذين تتكون منهم أسرتها ، لأن عقد الزواج كما يربط بين الزوجين يربط بين أسرتين ويدخل في أسرة الزوجة عضواً جديداً يتمكن من مخالطتها ويطلع على أسرارها ويلحق بها العار إن كان خسيساً ويزيدها شرفاً إن كان شريفاً فيكون لأولياء المرأة حق فيه ففارق البيع من هذه الناحية .

ثانيا : ألا يكون في الفرع معارض راجح أو مساو لعلة الأصل بأن يكون فيه ما يقتضي حكما غير حكم الأصل إلحاقاً له بأصل آخر . ولو لم يشترط فيه ذلك لترتب عليه إما عمل بالمرجوح مع وجود الراجح أو ثبوت التحكم عند تساوي القياسين . وكل منهما باطل .

ثالثا : ألا يكون في الفرع نص أو إجماع يدل على حكم مخالف للقياس . لأنه يكون حينئذ معارضاً للنص أو الإجماع وكل قياس من هذا النوع باطل .

ومثال القياس الذي في فرعه نص مخالف : قياس كفارة اليمين على كفارة القتل الخطأ في عدم إجزاء عتق العبد الكافر فيها بجامع أن كلا منهما كفارة ذنب . لأن آية القتل شرطت في الكفارة الأيمان « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » ويرد هذا القياس بأن كفارة اليمين ورد فيها نص مطلق يفيد إجزاء عتق الرقبة مطلقاً « أو تحرير رقبة » فهذا النص المطلق يمنع القياس على كفارة القتل الخطأ[1] .

---

(١) وهذا الخلاف بين الحنفية والشافعية في اشتراط الأيمان في كفارة اليمين مبني على الخلاف بينهم في حمل المطلق على المقيد فالشافعية يحمل عليه لاتحاد الحكم في النصين ، والحنفية لا يحمل لعدم توفر شروط الحمل وسيأتي توضيح ذلك في بحث المطلق والمقيد .

ومثال القياس المعارض للإجماع . فيما لو قال قائل : إن المسافر لا يجب عليه أداء الصوم للآية « فعدة من إيام آخر » فلا يجب عليه أداء الصلاة قياساً على الصوم .

فهذا القياس باطل لمخالفته للإجماع على أن الصلاة لا يجوز تركها في السفر وإنما شرع تخفيفها بالقصر فقط[1] .

أما الركن الرابع : وهو العلة الجامعة بين الأصل والفرع التي من أجلهاشرع الحكم في الأصل وهي أهم ركن في القياس لأن مداره عليها .

والكلام عليها يتناول تعريفها، وتوضيح شروطها، وبيان أقسامها، ثم معرفة مسالكها وهى الطرق التي تثبت بها .

أما تعريفها : فالعلة في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله مأخوذ من العلة التي هي المرض لأن ذات المريض تتأثر به ، وقيل مأخوذ من العلل بعد النهل . وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد أخرى . وقيل من الداعي من قولهم علة إكرام فلان لفلان علمه وخلقه .

سمي المعنى الذي شرع الحكم له بالعلة إما لأنه يؤثر في الحكم فينقله من الأصل إلى الفرع الذي يوجد فيه، وإما لأن المجتهد يعاود في إخراجها النظر بعد النظر وتكرر الحكم يتكرر وجوده ، أو لأنه يدعو إلى شرع الحكم .

---

(١) يمكن أن يجعل هذا من القياس المخالف للنص لأن الفرع هو الصلاة وورد فيه نص يفيد القصر « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة » والقصر تخفيف وهو رخصة فلو جاز ترك أدائها في السفر لاجتمع في حكم واحد رخصتان وهو غير معهود في التشريع .

ولها في الاصطلاح أسماء فتسمى مناط الحكم لأن الشارع ربط الحكم وعلقه عليها فسميت مناطا على وجه التشبيه . كما تسمى بالسبب لأن الحكم يوجد بوجودها ، وبالمؤثر أو المقتضى والأمارة والباعث والداعي[1] وقد اختلف الأصوليون في تعريفها اختلافا كثيراً نشأ هذا الاختلاف كما يقول الغزالي في المستصفى عن أمرين أولهما: اختلافهم في مأخذ العلل الشرعية . أهو العلل العقلية ، أم علة المرض الذي يظهر المرض عندهـــا ثانيهما : اختلافهم في المذاهب الكلامية في مسألة أفعال الله وأحكامه معللة بالحكم والأغراض أو غير معللة ، فمن اعترف بالتعليل هناك لم يتحرج هنا من تعريفها بأنها المؤثر في الحكم بجعل الله أو أنها الداعي إلى شرعه أو ما شاكل ذلك ، ومن نفي التعليل لأحكام الله وأفعاله واضطر هنا للتعليل لأجل القياس عرفها بما لا يتنافى مع مذهبه هناك فقال :

إنها المعرف للحكم ، أو ما جعله الشارع أمارة عليه إلى غير ذلك مما لا مجال لتفصيله في هذا المقام فلنترك ذلك ونقول لفظ العلة يطلق في الاصطلاح الشرعي على أمور ثلاثة :

المعنى المناسب لشرعية الحكم وهـــو ما في الفعل من نفع أو ضرر . ويسمى بالحكمة .

٢ ـ ما يترتب على تشريع الحكم وامتثاله من ثمرة ومصلحة هي جلب منفعة أو دفع مضرة . ويسمى بالمصلحة أو مقصد الشارع من التشريع وقد يسمى بالحكمة أيضاً

٣ - الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده جلب

---

(١) راجع تنقيح الفصول للقرافي . المستصفي للغزالي جـ ٢ ص ٢٣٠ وروضة الناظر لابن قدامة ص ٤٦ ، وإرشاد الفحول ص ٢٠٧ .

منفعة للعباد أو دفع مضرة عنهم . بمعنى أنه مناسب لتشريع الحكم عنده .

وهذه الأمور الثلاثة موجودة مع كل حكم شرعي تعلق بفعل من أفعال المكلفين .

ذلك لأن الله أباح بعض الأفعال أو أمر بها لما فيها من نفع ليتحقق هذا النفع لعباده ، ومنع من بعض الأفعال لما فيها من ضرر ليدفع ذلك الضرر عنهم .

فتبادل الأموال بالبيع فعل نافع للعباد محصل لحاجاتهم أحله الله لذلك ولو منعهم منه لوقعوا في الحرج .

وقصر الصلاة في السفر وإباحة الفطر هنا أمران فيهما التخفيف عن المسافرين شرعهما الله لدفع المشقة اللازمة لإتمام الصلاة ووجوب الصيام مع ما يلقي المسافر من مشقة السفر .

والقتل العمد العدوان فعل قبيح فيه إهلاك النفوس بغير حق حرمه الشارع لقبحه وأوجب القصاص فيه لمنع العدوان ومحافظة على النفوس ، وكذلك الزنى فعل فاحش يترتب على وقوعه اختلاط الأنساب وإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس حرمه الشارع لهذه المفاسد لتحفظ الأنساب وترتفع أسباب العداوة وأوجب الحد فيه زجراً للمستهترين الذين يجاهرون بهذا الأمر المنكر .

ومن أمعن النظر في الأحكام وجد أن كل حكم يوجد معه أمور ثلاثة أمر ظاهر ربط الشارع الحكم به وجعله أمارة عليه يوجد بوجوده وينعدم بعدمه ، ومعنى مناسباً لشرعية الحكم وهو ما في الفعل الذي تعلق به الحكم من نفع أو ضرر ، وأمر ثالث هو ما يترتب على تشريع الحكم وامتثاله من مصلحة للعباد وهي جلب منفعة أو دفع مضرة .

فوجوب القصاص مثلا ربطه الشارع بالقتل العمد العدوان وجعله علامة عليه إذا وجد ذلك القتل وجب القصاص وإذا انعدم لم يجب القصاص وهو كما ترى وصف ظاهر منضبط لا خفاء فيه

والقتل ينطوي على مفسدة هي ضياع النفوس وإهدار الدماء . وهذا هو المعنى المناسب لشرعية الحكم ومن أجله جعل القتل علة لوجوب القصاص ولكنه أمر خفي لا يعلم ولا يوجد إلا بالقتل .

ويترتب على تشريع القصاص حفظ النفوس وهو الباعث على التشريع والغاية المقصودة منه

وقصر الصلاة وإباحة الفطر ربطهما الشارع بالسفر وهو وصف ظاهر منضبط لا اختلافه باختلاف المسافرين ومن أجلها جعل السفر علة الحكم .

ويترتب على القصر أو الفطر التخفيف عن المسافرين وهكذا يقال في كل حكم .

وبهذا يظهر السبب في إطلاق لفظة العلة على الأمور الثلاثة أما الوصف الظاهر فلأن الشارع ربط الحكم به وجعله أمارة عليه يوجد بوجوده ويعدم بعدمه ، وأما المعنى المناسب لشرعية الحكم فلأنه العلة على التحقيق لأن الوصف الظاهر لم يجعل علة إلا تبعاً له لأنه مشتمل عليه وضابط له[1] .

وأما ما يترتب على التشريع فلأنه الغاية التي قصدها الشارع وهو العلة الغائية .

( ) ومن تأمل ذلك المعنى وجده علة لجعل هذا سبباً أو علة للحكم التكليفي فيكون في الحقيقة علة للحكم الوضعي وهو جعل القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص ، وجعل السفر علة لقصر الصلاة وإباحة الفطر ، وسيأتي زيادة توضيح لهذا قريباً إن شاء الله

ومع اتفاق الأصوليين على إطلاق لفظة العلة على الأمـــور الثلاثة ، وعلى تسمية المعنى المناسب لشرعية الحكم وما يترتب على التشريع بالحكمة ، وعلى اختصاص الأمر الأخير بالمصلحة لم يتفقوا على جواز التعليل بها كلها ، بل اتفقوا على التعليل بالأمر الظاهر المنضبط وهو الوصف الذي ربط الشارع الحكم به واختلفوا في التعليل بما يسمى بالحكمة .

ونحن نوجز الكلام في موقفهم من التعليل بالحكمة ثم نناقشهم في ذلك لنكشف السر عن اتفاقهم على التعليل بالأوصاف الظاهرة مع مخالفته لمسلك القرآن والسنة في التعليل بل لما نقل عن الفقهاء في عصور الاجتهاد.

موقف الأصوليين من التعليل بالحكمة

اختلف الأصوليون في التعليل بالحكمة على مذاهب ثلاثة :

أولها : منع التعليل بها مطلقا . لأن الشـــأن في الحكمة أن تكون خفية كالحاجة بالنسبة لإباحة البيع مثلا فإنها لا يمكن التحقق منها في كل عقد أو غير منضبطة كالمشقة لإباحة الفطر في السفر فإنه تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان. وإذا كان هذا شأنها فلا يصح إناطة الحكم بها لأن الغرض المقصود من وضع العلل معرفة الأحكام الشرعية بها بحيث تنضبط فكلما وجدت العلة وجد المعلول وهو الحكم الشرعي ، وكلما انتفت العلة انتفى المعلول ، فلابد أن تكون العلة أمراً ظاهراً منضبطاً مشتملا على الحكمة ، ويكفي في ذلك أن يكون مظنتها بحيث يترتب على بناء الحكم عليه تحقيق غرض الشارع من تحصيل المنافع ودفع المضار .

وثانيها : جواز التعليل بها مطلقا ظهرت أم خفيت انضبط أم اضطربت

لأن الحكمة هي العلة على التحقيق ، والوصف الظاهر الذي اتفق على جواز التعليل به لم يكن علة إلا تبعاً لتلك الحكمة ، فإذا صح التعليل بالتابع صح التعليل بالمتبوع من باب أولى .

وثالثها : التفصيل بين ما إذا كانت الحكمة ظـــاهرة منضبطة فيصح التعليل بها لانتفاء المانع حينئذ من التعليل بها ، وبين ما إذا كانت خفية أو غير منضبطة فلا يجوز التعليل بها لقيام المانع منه .

تلك صورة مصغرة لخلاف الأصوليين في التعليل بالحكمة أو المصلحة . ولو وقف الأمر عند مجرد الاختلاف لهـــان الخطب ، ولكنهم يصرحون في أثناء خلافهم بأن التعليل بها لم يقع ، وأن الكلام مفروض فرضاً فيما لو وجدت حكمة مضبوطة . هل يصح التعليل بها أولا .

وهذا شيء يلفت نظر الباحثين في الشريعة وأحكامها المعللة في مصادرها الأولى . كتاب الله وسنة رسوله بل يثير العجب ، لأن كتاب الله وسنة رسوله فيهما الكثير من الأحكام المعللة بالحكم والمصالح ، وأنه لا يعجز الباحث عن ضرب الأمثلة الكثيرة من هذا النوع ، بل إن ما روي عن الفقهاء المجتهدين من أول الخلفاء الراشدين إلى عصر الأئمة من التعليلات يصور لنا حقيقة التعليل عندهم وأنه يكاد يقتصر على الحكمة حتى لو قال قائل : إن التعليل بالحكمة هو الأصل في التعليل لم يكن في قوله مغالاة ولا بعد عن الحقيقة .

ففي كتاب الله « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم »[1] « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله

---

(١) الأنفال - ٦٠ .

عدواً بغير علم »(١) ، «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »(٢)، « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» (٣) ، « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم »(٤).

وفي السنة « إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم »، « إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوه تــكن فتنة في الأرض وفساد » « أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما » «أخشى أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه »، « الثلث والثلث كثير إنك إن تذرورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس »، « يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فــإنه له وجاء » « ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالاً على الناس » .

وعلى هذا المنهج كانت تعليلات الصحابة . تقول أم المؤمنين عائشة: «لو أدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني اسرائيل ».

ولما تزوج حذيفة بن اليمان بيهودية كتب إلى عمر : «أن خل سبيلها »فكتب إليه : أحرام هي ياأمير المؤمنين ؟ فكتب إليه عمـــر : «أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين » .

ويقول معللا رأيه في عدم قسمة أرض سواد العراق: « لولا أن أترك آخر

---

(١) الأنعام — ١٠٨
(٢) براءة — ١٠٣ .
(٣) المائدة — ٩١
(٤) الحشر — ٧ .

الناس ببّانا[1] ليس لهم من شيء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ولكن أتركها خزانة لهم يقتسمونها » .

وقالوا: «لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلتحق أهلها بالعدو » بعد أن قال رسول الله : « لا تقطع الأيدي في السفر » .

وعلى منهجهم سار الأئمة أصحاب المذاهب .

فهذا أبو حنيفة يقول : إذا كان السبي رجالا ونساء وأخرجـوا إلى دار الإسلام فإني أكـره أن يباعوا من أهل الحرب فيتقووا » فقد علل كراهة بيـع السبي لأهل الحرب بما يترتب على البيع من مفسدة وهي تقوية العدو المضرة بالمسلمين .

ويقول : وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهة أن ينتفع بذلك أهل الشرك .

والإمام مالك يفتي الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم فيقول: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله ، ولما سئل عن الجهاد مع أمراء الجور قال: لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين، وكل منهما تعليل بالحكمة، ولقد علل نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم « عن أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو » بأن ذلك مخافة أن يناله العدو[2] .

---

(١) الببان المعدم الذي لا شيء له ، والمعنى أن أتركهم فقراء معدمين لا شيء لهم أي متساوين في الفقر لفعلت ما فعله رسول الله في ذلك .

(٢) الموطأ بشرح الباجي جـ ٣ ص ١٦٥ .

ويقول محمد بن الحسن : وأما تلقي السلع فكل أرض يضر بأهلها فليس ينبغي أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله . فقد علل المنع بالضرر وجوازه بعدم الضرر مع أن النهي عن تلقي السلع ورد مطلقاً غير مقيد .

ولقد أفتى الشافعي بجواز قطع الشوك من فروع الشجر في الحرم لما يصيب الناس من أذاه مع النهي عن قطعه ، وهو تعليل بالحكمة .

هذه بعض أمثلة من تعليلات الأئمة بالحكمة والمصلحة . وغيرها كثير .

بل إن الفقهاء المقلدين في كتب الفروع عللوا كثيراً من الأحكام بالحاجة والحرج والمشقة والضيق وكل ذلك يرجع إلى الحكمة التي منع الأصوليون التعليل بها ، بل قاسوا بناء عليها وتركوا ظواهر بعض النصوص بها فأجازوا أخذ الأجر على تعليم القرآن والأمامة والأذان وسائر الطاعات معللين ذلك بدفع الضرر عن هؤلاء مع ورود النص بمنع أخذ الأجر على ذلك .

وأجاز فقهاء الحنفية والمالكية دفع الزكاة لبني هاشم لما ضاعت حقوقهم في بيت المال وعللوا ذلك بدفع الضرر عن هؤلاء مع تحريم رسول الله الزكاة عليهم لأنها أوساخ الناس .

وفقهاء الشافعية عللوا بيع الرطب بمثل وزنه من التمر خرصا الذي ورد به الحديث بالحاجة إليه ثم قاسوا عليه بيع العنب على شجره بمثل وزنه زبيباً خرصا كذلك استنادا إلى أن حاجة الناس قد تدعوهم إليه .

وبعد : فإذا كانت تعليلات القرآن والسنة وتعليلات الفقهاء من المجتهدين وغيرهم تقوم على الحكمة والمصلحة التي منع بعض الأصوليين التعليل بها ،ومن جوزه منهم فرض الكلام فيه فرضا وادعى عدم وقوعه .

فما هو السر في هذا المنع والاتفاق على التعليل بالأوصاف الظاهرة؟

بالبحث في كلامهم عرفت السر في هذا وهو أنهم أرادوا ضبط الأقيسة المنقولة عن أئمتهم بضوابط ليسهل عليهم السير على نهجها وتخريج المسائل الجديدة على ضوئها مع محافظتهم على سلامة مذاهب أئمتهم وما نقل فيها من فروع يدل لذلك أمران :

أولهما : ما صرح به أكثر الأصوليين من أن العلة على الحقيقة هي الحكمة وأن هذا الوصف الظاهر ضابط لهـا فقط . يقول إمام الحرمين الشافعي : في برهانه في غير موضع . إن الأصوليين أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لاصطلاح كل واحد فيمنع الخلط في الاجتهاد بعد أن قرروا أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعللون بالمصالح ويتبعونها في اجتهادهم ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك[1] .

ثم قال : « فعلي الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة » .

ويقول القرافي المالكي[2] : « والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة

---

(١) ولهذا نرى الإمام الشاطبي الذي كتب في الأصول على غير منهج الأصوليين ولم يقصد ضبط مذهب معين يقول في موافقاته جـ ١ ص ٢٦٥ إن المراد بالعلة الحكم والمصـالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة والمفاسد التي تعلقت بها النواهي فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر ، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة ثم قال : فعلي الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة . وأما ما جعله الأصوليون علة فقد خصه باسم السبب وعرفه بأنه ما وضع شرعا لحـكمة يقتضيها ذلك الحكم كالنصاب فإنه سبب لوجوب الزكاة ، والسرقة سبب لوجوب القطع .

(٢) مختصر التنقيح ص ١٢٤ .

كذهاب العقل الموجب لجعل الأبكار علة ، والمظنة هي الأمـــر المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم إما قطعا كالمشقة في السفر أو احتمالا كوطء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة ».

والكمال بن الهمام الحنفي يصرح في غير موضع من تحريره: « بأن العلة الحقيقية للحكم هى الأمر الخفي المسمي حكمة ، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلحوا على إطلاق العلة عليه » .

ثانيهما : ما صرح به بعض المحققين من فقهاء الحنفية من أن أصحاب المذاهب عللوا الحكم بالوصف الظاهر دون العلة الحقيقية خوفا من نقض يرد على تلك العلة بفرع من فروع المذهب[1] .

هذا هو موقف الأصوليين من أن العلة والحكمة والمصلحة وتوزيعهم لها على الأمور الثلاثة التي توجـــد مع كل حكم ، فهم يطلقون لفظ العلة على الثلاثة إطلاقاً حقيقياً بطريق الاشتراك أو حقيقياً في البعض مجازاً في البعض الآخر ولكنهم يقصرون التعليل على الأوصاف الظاهرة ويمنعون التعليل بالحكمة أو يجوزونه ويدعون عدم وقوعه مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة وأن الوصف الظاهر ما جعل علة إلا تبعاً لها لأنه ضابط لها .

---

(١) راجع فتح القدير للكمال بن الهمام جـ ٥ ص ٢٧٨ في الكلام على علة تحريم الربا في الأشياء الستة التي جاء بها الحديث فقد ضبطها فقهاء الحنفية بالكيل والوزن مع اتحاد الجنس وأن العلة الحقيقية هي قصد صيانة أموال الناس وحفظها عليهم بإيجاب المماثلة ولكن المذهب ضبطها بالكيل والوزن تفاديا عن نقضه بالعبد بالعبدين وثوب بثوبين من نوع واحد وجواز ذلك مجمع عليه في المذهب، من أراد تفصيل ذلك فليرجع إلى رسالتنا « تعليل الأحكام » في هذا الموضوع ص ١٤١ وما بعدها اهـ .

وقد عرفنا السر في ذلك وهو إرادتهم ضبط الأقيسة المنقولة عن أئمتهم بضوابط عامة لا تضطرب ولا تختلف فلا يشذ عنها فرع من الفروع المقررة في مذاهبهم .

ومن هنا قرروا أن الأحكام الشرعية تدور مع عللها وجوداً وعدما على معنى أن الحكم يوجد اذا وجدت علته وينتفي بانتفاء علته سواء وجدت الحكمة أو لم توجد ، فتخلف الحكمة لا يؤثر في الحكم بالعدم كما أن وجودها لايلزم منه وجوده . فقالوا : إن قصر الصلاة يثبت مع السفر وإن لم توجد الحكمة وهي المشقة في بعض جزئيات السفر ، وينتفي بانتفائه وإن وجدت المشقة كما في أصحاب المهن الشاقة المقيمين فإنه لا يباح لهم القصر ، لأن النص ربط إباحة القصر بالسفر وهو قوله تعالى: « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا. »، وكذلك يباح الفطر للمسافر والمريض وإن لم تتحقق المشقة ولا يباح لغيرهما وإن وجدت المشقة . « فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » إلا لما ورد النص به كالحامل والمرضع، كما قالوا : إن الشفعة شرعت للشريك في العقار والجار لدفع ضرر الدخيل فتثبت لكل شريك أو جار وإن لم يكن في تملك الأجنبي لذلك العقار ضرر عليهم ، ولا تثبت لغير الشريك والجار وإن أصابه ضرر من هذا المالك الجديد لانتفاء العلة وهي الشركة أو الجوار .

ولذلك عرفوا العلة: بأنها الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على شرع الحكم عنده تحقيق مصلحة من جلب نفع للعباد أو دفع ضرر عنهم[1] .

---

(١) واختلاف الأصوليين في تعريفها لايخرجها عن ذلك لأن من عرفها بأنها المعرف للحكم علها ←

ثم قالوا إن العلة بهذا المعنى كما تطلق على ركن القياس وهو المعنى الذي من أجله شرع الحكم ويجمع بين الأصل والفرع تطلق على ما وضعه الشارع من أسباب المشروعات كصيغ العقود الموضوعة لأحكامها التي تترتب عليها والسرقة الموضوعة لوجوب قطع اليد ، والقتل العمد العدوان الموضوع لوجوب القصاص وغير ذلك [١] .

شروط العلة

شرط الأصوليين للعلة شروطاً اختلفت تبعاً لاختلافهم في تعريفها منها : شروط متفق عليها ،وأخرى مختلف فيها ونحن هنا ،نكتفي بذكر أهمها.

→

عليه بدون تأثير فيه يقول : إن الوصف الظاهر الخ . معرف للحكم بمعنى أنه إذا وجد نعرف به وجود الحكم ، ومن عرفها بأنها الباعث والداعي لشرع الحكم فسر الباعث بما يترتب على شرع الحكم عنده جلب مصلحة أو دفع مفسدة وهو يؤول إلى كونها وصفا ظاهراً الخ ،ومن فسرها بأنها المؤثر في الحكم بجعل الله يقول إن الوصف الظاهر المنضبط الخ مؤثر في الحكم بجعل الله . لذلك قال بعض المحققين من الأصوليين إن هذه المعاني التي تطلق عليها العلة ليست متباينة كلها بل هي أمور متلازمة في جملتها .ولذلك يقول الكمال بن الهمام في تحريره في تعريفها : إنها ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة جلب منفعة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها فلزم تعريفه . أي كون الوصف معروفاً للحكم لأنه ملازم له والحكم يدور مع المصلحة التي بينها وبين الوصف تلازم ، ولزم ظهوره وانضباطه في نفسه وإلا لم يكن معرفا كما لزم كون الوصف مظنة الحكمة حقيقة أو تقديراً أومظنة مظنة الحكمة وكونه مظنتها أو مظنة مظنتها معنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم ، وإلا فنفس الوصف لا يشتمل على الحكمة بذاته . فالإسكار الذي حرم الخمر لأجله لا يشتمل على الحكمة المقصودة وهي حفظ العقول المقصود من شرع الحكم وهو التحريم بل يشتمل على ذهاب العقل .

(١) وهنا ننبه إلى أن الأصوليين لما خلطوا بين علة القياس وهي المعنى الذي من أجله شرع

الشرط الأول : أن تكون وصفاً ظاهراً وهو متفق عليه بين الأصوليين ، ومعنى ظهوره أن يكون جلياً مدركاً بإحدى الحواس الظاهرة ليتحقق الغرض المقصود وهو تعريفها للحكم كالأسكار للتحريم وإيجاب العقوبة والقتل للحرمان من الميراث ، والطلاق لإيجاب العدة ، وصيغة العقد في البيع لنقل الملكية في البدلين ، وعقد الزواج الصحيح لثبوت النسب ، وعلى هذا لا يصح أن تكون العلة أمراً خفياً ، لأن خفاءه مانع من كونه معرفاً للحكم حيث لا نتحقق من وجوده وعدمه ، فلا يصح تعليل نقل الملكية بالتراضي لأنه أمر خفي لا يدرك بالحس ، كما لا يصح تعليل إيجاب العدة بشغل الرحم بالجنين لخفائه ، كما لا

=الحكم ويجمع بين الاصل والفرع وبين ما وضعه الشارع من أسباب للمشروعات كصيغ العقود الموضوعة لأحكامها التي تترتب عليها ، والسرقة الموضوعة لوجوب قطع اليد وأمثالها وأطلقوا لفظة العلة عليها لـــا فعلو ذلك اضطروا الى القول بأنه لا يعلل الا بالاوصاف الظاهرة لانها التي تجمع بينهما فيكون سبباً آخر غير ما قدمناه .

ونحن نقول لهم : إنه لا يصح الجمع بين النوعين لأن أسباب المشروعات أحكام وضعية ، والأحكام التي يعلل لها بطريق القياس أحكام تكليفية لاتفاق الأصوليين على عـــدم جريان القياس في الأحكام الوضعية وإن اختلفوا في الظاهر كما قدمنا لأنه خلاف غير حقيقي لأن تعليلها وتعديتها إلى غيرها مبطل لسببيه السبب وعليه العلة وشرطية الشرط .

وكل من الحكم التكليفي والوضعي له علة فمثلا قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فيه جعلت السرقة سبباً لوجوب قطع اليد ، والأول حـــكم وضعي والثاني حكم تكليفي . وعلة وضع السرقة سبباً للعقوبة ما فيها من عدوان على مال الغير ، وعلة إيجاب القطع وهو العقوبة دفع العدوان ، فعلة السببية ما في السبب من نفع أو ضرر وهو ما سمي بالحكمة فيما سبق ، وعلة الحكم التكليفي ما يترتب على امتثاله من جلب نفع أو دفع ضرر وهو ما سمي بالمصلحة وكذلك يقال في كل نص جمع بين حكمين .

فيكون الحق هـــو ما ذهب إليه الشاطبي من أن علة الحكم هي المصلحة التي هى جلب نفع أو دفع ضرر ، وأما السبب فهو ما ربط الشارع الحكم به من أفعال المكلفين .

يصح تعليل ثبوت النسب بحصول نطفة الزوج في رحم زوجته لعدم اطلاع أحد غير الزوجين على ذلك.

الشرط الثاني : أن تكون وصفاً منضبطاً . بأن يكون له حقيقة واحدة معينة لا تختلف باختلاف محالها ونستطيع التحقق من وجودها في الفرع . وهو من الشروط المتفق عليها ، لأن القياس يقوم على التساوي بين الأصل والفرع في علة الحكم ، فإذا لم تكن العلة منضبطة لا نستطيع الحكم بالتساوي بينهما .

فلا يصح التعليل بأمر مضطرب غير مضبوط يختلف باختلاف الأحـــوال والأشخاص كالمشقة بالنسبة لإباحة الفطر في رمضان ، لأن مشقة السفر تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان ، فمشقة السفر في الصحراء غير مشقة السفر في غيرها ، ومشقة المسافر وحده غير مشقة السفر في جمــــاعة ، ومشقة المسافر بوسيلة حديثة غير مشقة المسافر بوسيلة بدائية ، ومشقة المسافر في الصيف غير مشقة المسافر في الربيع مثلاً ..

ومن أجل ذلك ربط الشارع إباحة الفطر بنفس السفر « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » كما لا يصح تعليل وجوب الزكاة بالغنى لأنه أمر يختلف باختلاف الأشخاص والأموال، وإنما يعلل وجوبها بملك النصاب المقدربمقدار معين فائض عن حاجته الأصلية وهو أمر منضبط لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال .

الشرط الثالث : أن تكون وصفاً مناسباً للحكم ، ومعنى كونه مناسباً أن يترتب على شرعية الحكم عنده مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع . كالأسكار فإنه مناسب للتحريم، وإيجاب العقوبة بمعنى أن ربط التحريم به وإيجاب العقوبة على من وجد منه يترتب عليه مصلحة للعباد . وهي حفظ عقولهم ودفع الخلل الذي يصيب العقول منه .

وقتل الوارث مورثه مناسب لحرمانه من الميراث ، لأن ترتب الحرمان على ذلك القتل محقق لمصلحة هي دفع العدوان عن هذا الصنف من الناس ، ولو لم يشرع حرمان القاتل الذي يستعجل الشيء قبل أوانه لتتابع النـــاس في ذلك القتل وهو مفسدة كبيرة ، وعلى هذا لا يصح التعلل بالأوصاف التي لا مناسبة بينها وبين الحكم وتسمى بالأوصاف الطردية أو الاتفاقية كتعليل تحريم الخمر بكونها شراباً أحمر أو أنه عصير العنب أو أنه يحفظ في أوان خاصة ، وكتعليل وجوب القصاص بكون القاتل رجلا أو كونه أجنبياً أو كونه ممن عرف بالعدوان على الأنفس ، وكتعليل وجوب قطع يد السارق بكون السارق غنياً أو يكون المسروق منه فقيراً لا يملك غير هـــذا القدر المسروق منه وما أشبه ذلك من الأوصاف التي لا مناسبة بينها وبين الأحكام .

الشرط الرابع : ألا تكون وصفاً قاصراً على الأصل : معنى ذلك أن يكون الوصف المعلل به حكم الأصل مما يمكن تحققه في غير هذا المحل . وهذا الشرط متفق عليه في علة القياس ، لأن القياس يقوم على المساواة في العلة بين الأصل والفرع ، فلو كانت العلة قاصرة على الأصل لم يوجد القياس لعدم وجود العلة المشتركة بين الأصل والفرع ، وعلى هذا لا يصح تعليل تحريم الخمر بأنهـــا عصير العنب المختمر ، لأن هذه العلة لا توجد في غير الخمر بخلاف الأسكار فإنه يوجد فيها وفي غيرها من الأنبذة .

ولمـا علل بعض الفقهاء حرمة الربا في الذهب والفضة بأنهما أثمان الأشياء قرروا أنها علة قاصرة عليهما لا توجد في غيرهما ولا يقاس عليهما شيء آخر .

أما في غير القياس فيصح التعليل بما هو قاصر على محله بالاتفاق ، ومن ذلك تعليلهم إباحة الفطر في رمضان للمسافر بالسفر لأنه وصف ظاهر منضبط وهي علة قاصرة على محلها الذي ورد به النص ولذلك اقتصر الحكم على مورد

النص وهو المسافر فلا يتعدى إلى غيره ممن يشق عليهم الصيام من أصحاب المهن الشاقة .

وللفقهاء على اختلاف مذاهبهم تعليلات من هذا النوع فعللوا بعض الأحكام حتى الأحكام التعبدية التي لا مجال للقياس فيهـــا مثل بعض أفعال الصلاة والحج وغيرها .

وعلى هذا تكون حكاية الخلاف بين جمهور الحنفية وبعض الشافعية وبين جمهور الشافعية وبعض الحنفية بأن الأولين يمنعون التعليل بالقاصرة وأن الآخرين لا يمنعونه . حكاية الخلاف على هذا الوجه لا محل لها بعد الاتفاق على أنه لا تعليل بالقاصرة في باب القياس ، ولا مانع منه في غير القياس .

فالخلاف إذاً لفظي راجع إلى أن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية وهو أعم من القياس باصطلاح الشافعية فلم يتوارد النفي والإثبات على شيء واحد ، لأن النافي أراد به القياس ، والمثبت أراد به ما لم يكن قياساً كما صرح بذلك الكمال بن الهمام في تحريره .

الشرط الخامس : أن تكون العلة ثابتة بدليل شرعي ، لأنها إذا لم تكن ثابتة بدليل شرعي كانت مجرد دعوى ثابتة بالرأي المجرد عن الدليل ، وهذا مردود بالاتفاق لذلك عني الأصوليون ببيان الأدلة التي تثبت بها العلة وسموها مسالك العلة وهو ما نعقد له البحث الآتي :

مسالك العلة

لما كان القياس لا يتحقق إلا بعلة جامعه بين الأصل والفرع . ومجرد وجود الوصف الجامع بينهما لا يكفي حيث يتشابهان أحياناً في أكثر من وصف فلابد

من معين للوصف الذي هو علة ، والمعين لذلك هو اعتبار الشارع ؛ وهذا الاعتبار لا يثبت إلا بدليل سمي في الاصطلاح بالمسلك . من أجل ذلك احتاج الأصوليون إلى بيان مسالك العلة . أي الطرق المعرفة لها .

وقد اختلفوا في هذه المسالك . فمنهم من جعلها عشرة، ومنهم من جعلها أقل من ذلك . وهي بوجه عام منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، وهي في جملتها ترجع إلى النص والإجماع والاستنباط .

أولها النص

وهو أن يدل الكتاب أو السنة على أن وصفا من الأوصاف علة لحكم من الأحكام فمتى ثبتت العلة بهذا الطريق كانت العلة منصوصة وهي أقوى أنواع العلل .

لكن دلالة النص على العلة قد تكون صريحة وقد تكون غير صريحة بواسطة قرينة من القرائن .

ومع اتفاق الأصوليين على هذا اختلفوا في المراد بالنص على كون الوصف علة .

فمنهم من أراد به ما دل على علية الوصف للحكم من الكتاب والسنة بالوضع أعم من الوضع الحقيقي والمجازي يعني ما دل على علية الوصف صراحة سواء كانت الدلالة قاطعة أو ظاهرة فقط .

وهؤلاء جعلوا دلالة الكتاب والسنة على العلية غير الصريحة قسما آخر سموه الإيماء وعرفوه بأنه ما دل على العلية من الكتاب والسنة بالالتزام لا بالوضع .

ومنهم من أراد بالنص ما يدل على العلية من الكتاب والسنة ولو التزاماً فأدخلوا فيه ما سماه الفريق الأول بالإيماء، وعلى هذا يكون النص مقابلا للاستنباط عند الفريق الثاني لا واسطة بينهما، وعند الفريق الأول توجد الواسطة بين النص والاستنباط وهو ما يسموه بالإيماء كما قسموا النص إلى قاطع وظاهر .

وفائدة هذا التقسيم تظهر عند التعارض فيقدم القياس الذي صرح بعلته على القياس الذي ثبتت علته بالإيماء ، كما يقدم القياس الذى ثبتت علته بالنص القاطع على القياس الذي ثبتت علته بالنص الظاهر .

ونحن نجمل الكلام على هذه المسالك فاصلين بين النص والإيماء .

النص هو أن يدل الكتاب أو السنة على أن الوصف علة دلالة صريحة سواء كانت الدلالة قطعية أو غير قطعية .

فالدلالة القطعية : بأن يكون اللفظ موضوعا في اللغة للعلية .كعلة كذا أو سبب كذا أو لمن أجل كذا ولفظ كي وإذن وما شاكل ذلك من الألفاظ الموضوعة للعلية .

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : « من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا[1] » أي من أجل قتل قابيل لأخيه هابيل كتبنا ذلك. ومنه حديث الصحيحين « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » وفي رواية لأجل البصر أي جعل الاستئذان واجباً لأجل حفظ البصر حتى لا يقع على من حرم النظر إليه .

---

(١) المائدة ـ ٣٢

ومنه حديث « لأجل الدافة[1] التي دفت عليكم » أي لأجل القوافل السيارة التي قدمت فى أيام التشريق عامئذ نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام .

ومنه قوله تعالى: «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دُولة بين الأغنياء منكم»[2] أي جعلنا تقسيم الفيء على هذا الوجه كيلا يكون متداولاً بين الأغنياء منكم ويحرم منه الفقراء والمحتاجون .

ومنه حديث أن رسول الله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر : « أينقص الرطب إذا جف ؟ » ولما قالوا نعم قال : « فلا إذن » .

والدلالة غير القطعية : إذا لم يكن اللفظ الدال على العلية موضوعاً في اللغة للعلية بخصوصها مثل حرف اللام[3] سواء أكانت ظاهرة في الكلام أم مقدرة نحو قوله تعالى : « وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون »[4] وقوله: «ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم أن كان ذا مال وبنين»[5] أي لا تطع من هذه صفاته لأن كان مولا متقويا بالبنين .

---

(١) الدافة من الدفيف وهو السير اللين .

(٢) الحشر - ٧ .

(٣) وإنما كانت اللام ظاهرة في التعليل لأنها مشتركة بينه وبين غيره من المعاني كالعاقبة والملك والاختصاص وكونها مشتركة بين هذه المعاني لا يمنع ظهورها في التعليل إذا دلت القرينة على كونها للتعليل .

(٤) الذاريات - ٥٦ .

(٥) القلم ١٠ - ١٤ .

وحرف الباء[1] نحو قوله تعالى: « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم»[2] أي منعناهم من بعض الطيبات لظلمهم .

وإن المكسورة . نحو حديث « إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فإنه تعليل لعدم نجاسة سؤر الهرة .

الثاني : الإيماء

وهو في اللغة التنبيه والإشارة ، وفي الاصطلاح ما يدل على علية الوصف بقرينة من القرائن كما يقول صاحب المسلم بمعنى أن يدل اللفظ على أن الوصف علة للحكم بقرينة من القرائن : كاقتران الحكم بوصف أو ترتيب الحكم عليه فإن كلا من الاقتران أو الترتيب يدل على أن الوصف علة وإلا خلا كل منهما عن الفائدة .

من ذلك قوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»[3]، فإن ترتيب الحكم الذي هو وجوب الجلد على الوصف الذي هو الزنا بالفاء يومىء إلى أن الزنا علة لوجوب الجلد ، ومنه قوله تعالى: « ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ، فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله »[4] .

ومن ذلك قول رسول الله للأعرابي الذي قال واقعت امرأتي في نهار رمضان

---

(١) وضابط الباء التي تدل على التعليل أن يصلح في موضعها اللام .

(٢) النساء - ١٦٠ .

(٣) النور - ٢

(٤) البقرة - ٢٢٢ .

« اعتق رقبة » فإن ترتيب وجوب الأعتاق على قول الأعرابي واقعت يومئ إلى أن هذا الفعل وهو جناية على الصوم علة لوجوب الكفارة بالعتق الخ ، ومنه حديث « لا يقضي القاضي وهو غضبان » فإن اقتران النهي عن القضاء بالغضب يومىء إلى أن الغضب علة لذلك النهي ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « لا يرث القاتل » فإن اقتران المنع عن الميراث بالقتل يشير إلى أن القتل علة لهذا المنع .

الثالث : الإجماع

والمقصود به هنا أن يقع اتفاق بين المجتهدين في عصر من العصور على أن وصفا معينا علة لحكم معين كإجماعهم على أن علة تقديم الأخ الشقيق على الأخ الأب في الإرث هو امتزاج النسبين . أي اختلاط نسب الأب ونسب الأم بين الأخوين ، فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح وغيرها بجامع امتزاج النسبين . كما يقاس عليه تقديم ابن الأخ الشقيق على ابن الأخ لأب في الميراث، وكإجماعهم على أن العلة في نهي القاضي عن القضاء وهو غضبان هي شغل القلب وتشويش الفكر فيقاس عليه كل مشوش للفكر كالجوع الشديد وغيره ، وكإجماعهم على أن علة الضمان للمال المغصوب هو إتلاف المال تحت اليد المتعدية فيقاس عليه المال المسروق لتوفر العلة فيه وإن قطعت يد السارق[1] .

---

(١) المستصفى للغزالي ج ٢ ٢٩٣ .

الرابع : السبر والتقسيم

السبر لغة . الاختبار ومنه المسبار وهو الميل الذي يختبر به الجرح . وفي الاصطلاح : هو اختبار الوصف هـــل يصلح للعلية أو لا ، والتقسيم لغة تجزئة الشيء بأن يقال : العلة إما كذا أو كذا أو كذا .

وفي الاصطلاح يراد به هنا حصر الأوصاف الموجودة في الأصل التي يظن صلاحيتها للعلة ابتداء .

ثم أطلق بمجموع هذين اللفظين في الاصطلاح على مسلك خاص من مسالك العلة وعرفوه . بأنه حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلية في بادىء الأمر ثم إبطال مالا يصلح منها للعلية فيتعين الباقي منها ، فيقال : العلة إما أن تكون كذ أو كذا أو كذا ويستبعد منها ما لا يصلح للعلية حتى يعثر على الوصف الصالح لها فيحكم بأنه هو العلة ، والمراد بالحصر مجرد ذكر الأوصاف أعم من أن يكون معه قطع بأنه لا وصف غيرها أو لا . والمسلك هو مجموع الأمرين « التقسيم والسبر » فالتقسيم راجع إلى الحصر ، والسبر راجع إلى إبطال بعض الأوصاف ، وكان الموافق للترتيب الخارجى أن يقال : التقسيم والسبر بتقديم التقسيم على السبر ولكنهم عكسوا الوضع لأن السبر هو أهم الأمرين في الدلالة على العلية والتقسيم ما هو إلا وسيلة إليه .

وعلى ذلك أن يرد نص شرعي بحكم من الأحكام ولم يوجد في النص ما يدل على العلة كما لم يوجد إجماع يدل عليها فيذهب المجتهد إلى حصر الأوصاف الموجودة في محل الحكم وهي عملية التقسيم . ثم يختبر هذه الأوصاف بميزان العلل وهو الشروط المشروطة في صحتها فيحذف ما لا يتوافر فيه هذه الشروط حتى يصل إلى وصف تتوافر فيه تلك الشروط فيحكم بأنه العلة .

فمثلا ورد النص بتحريم ربا الفضل والنسيئة في مبادلة التمر ولم يرد نص ولا إجماع يدل على علة هذا الحكم فيسلك المجتهد لمعرفة علة هـــذا الحكم مسلك السبر والتقسيم بحصر الأوصاف الصالحة للعلية في بادىء الأمر فيقول : العلة إما كونه مما يضبط قدره بالوزن وإما كونه مما يطعم وإما كونه مـــا يقتات به ويدخر لوقت الحاجة ، ثم يأخذ في اختبار هذه الأوصاف فيستبعد غير الصالح ويبقى الصالح ، ويحكم بأنه العلة فيستبعد كونه مما يطعم لأن التحريم ثابت في الذهب والفضة عند التفاضل وليس من المطعومات فلا يصلح الطعم للتعليل ، ثم يستبعد كونه مما يقتات ويدخر لأن التحريم ثابت في الملح وليس من الأقوات ، فلا يصلح الاقتيات للعلية فلم يبق بعد ذلك إلا الوصف الثالث وهو كونه مقدراً فيتعين أن يكون علة فيقيس عليه كل المقدرات بالوزن مما لم يرد به نص .

وكذلك ورد النص بتزويج الأب ابنته البكر الصغيرة ولم يرد نص ولا إجماع بتعيين علة هذا الحكم فيبحث المجتهد عن العلة فيردد بين الأوصاف الموجودة فيقول : العلة إما كونها صغيرة أو كونها بكراً ثم يستبعد وصف البكارة لأن الشارع لم يعتبرها علة في حكم من الأحكام لأن الولاية تثبت على الصغير ولا يوصف بالبكارة ويستبقي الصغر لأن الشارع اعتبره في الولاية المالية ، فجعل للأب حق الولاية على مال ابنه الصغير لصغره ، والولاية المالية وولاية التزويج من جنس واحد فما ثبت كونه علة لأحدهما يكون علة للآخر ، وبهذا يثبت كون الصغر علة في ولاية التزويج فيقيس على البكر الصغيرة الثيب الصغيرة بجامع الصغر فيهما .

وهذا المسلك تختلف نتائجه باختلاف المجتهدين . فهم وإن اتفقوا في حصر الأوصاف فقد يختلفون في الحذف والإبقاء لاختلاف مناسبة الأوصاف للأحكام

باختلاف العقول ، ولذلك اختلفوا في تعيين علة الربا فمنهم من ذهب إلى أنها القدر مع اتحاد الجنس كالحنفية ، ومنهم من يرى أنها الطعم في المطعومات مع اتحاد الجنس والثمنية في الذهب والفضة كالشافعية ، ومنهم من توصل إلى أنها الاقتيات والادخار فيما عدا الذهب والفضة فجعلها فيهما الثمنية كالمالكية .

وكذلك اختلفوا في علة ثبوت الولاية في تزويج البكر الصغيرة ، فمنهم من جعلها الصغر كالحنفية ، ومنهم من جعلها البكارة كالشافعية استناداً لحديث « الثيب أحق بنفسها » وهو عام شامل للكبيرة والصغيرة فلا يصلح الصغر للعلية ولأن البكارة مظنة عدم الخبرة في اختيار الزوج .

وبالجملة فهذا المسلك مختلف في اعتباره وكونه موصلا إلى علة متفق عليها للاختلاف في حصر الأوصاف وفي الإلغاء ولكن فيه صوراً متفقاً عليها وأخرى مختلفاً فيها .

فإذا كان الحصر قطعياً بأن قام إجماع على أنه ليس لهذا الحكم أوصاف تصلح للتعليل غير ما ذكر وكان إبطال ما عدا وصف معين قطعياً تعين ذلك الوصف للعلية واتفق على كونه مسلكاً للعلية .

وإن كان الحصر ظنياً أو كان قطعياً وإبطال ما عدا وصف واحد ظنياً كان مسلكاً ظنياً وقع الاختلاف فيه فنفاه عامة الحنفية واعتبره غيرهم ، ومن أراد تفصيل وجهات النظر فليرجع إلى كتب الأصول وإلى ما كتبه ابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر(١) فإنه أدق ما كتب في هذا الموضوع .

---

(١) ص ١٦٠ ، ١٦١ .

الخـــامس : المناسبة

معنى المناسبة هنا : تعيين الوصف للعلية بمجرد إبداء الملاءمة بينه وبـــين الحكم مع السلامة من القوادح . ومعنى ملاءمة الوصف للحكم أن يكون بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول مصلحة للخلق من جلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم . وهذه المصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم .

أو هي كون الوصف غير ناب عن الحكم تصح إضافته إليه وموافقاً لما علل به السلف من الفقهاء . كإضافة ثبوت الفرقة بين الزوجين إذا أسلمت الزوجة وأبى الزوج الإسلام إلى إباء الزوج عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى إسلام الزوجة لأنه ناب عنه ، لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها .

وموضوع تعيين العلة بالمناسبة فيما إذا نص على الحكم فقط من غير تصريح بالعلة فيقوم المجتهد باستنباطها بطريق المناسبة ما دام لم يوجد لها طريق آخر من نص أو إجماع أو سبر وتقسيم متفق عليه ،فإذا بحث فوجد وصفاً مناسباً له بالمعنى السابق غلب على ظنه أن هذا الوصف علة ،لهذا الحكم فتكون العلة ثابتة بالمناسبة . وهي إحدى طرق استنباط العلة وتسمى تخريج المناط بطريق المناسبة وهذا الطريق مختلف فيه .

وقد صرح الأصوليون بأن أصحاب المذاهب الثلاثة « المالكية والشافعية والحنابلة » يعتبرون المناسبة من طرق إثبات العلة فمتى ثبتت مناسبة الوصف للحكم كان علة[1] .

---

(١) راجع مختصر المنتهى لابن الحاجب المالكي والمنهاج للبيضاوي بشرح الأسنوي ومسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣٠٠ ، وروضة الناظر لابن قدامة الحنبلي ص ١٥٨ .

وأما الحنفية فقد جاء في كتبهم أن المنـــاسبة لا تثبت العلة بناء على أنهم اشترطوا لصحة العلة أن تكون مؤثرة بمعنى أن يكون الشارع اعتبرها بنوع من أنواع الاعتبار ومجرد المناسبة لا يثبت اعتبار الشارع لها ، وهذا عند التحقيق ليس هو مذهب الحنفية ، بل هو رأي قلة منهم كصدر الشريعة ومن تبعهم من المتأخرين ، أما الذي ذهب إليه المتقدمون منهم فهو أن التأثير ليس شرطاً في اتجد صحة العلة ولا في جواز العمل بها إنما هو شرط لإلزام للخصم فقط لأنهم يعملون بالوصف الملائم ولا فرق بينه وبين المناسب. وهو ما حققته في رسالتي «تعليل الأحكام » بعد أن بينت أن قضية اشتراط التأثير في صحة العلة لا أصل لها عندهم وإنما جاء ذلك وليد الجدل والتعصب من المتأخرين منهم[1].

وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لإقامة الأدلة لكل من الرأيين ومناقشتها لأن الراجح منها هو اعتبار المناسبة طريقاً مثبتاً للعلية إذا لم يوجد طريق آخر غيرها بناء على أن الأحكام في جملتها مشروعة لتحصيل المصالح للناس تجلب لهم المنافع وتدفع عنهم المضار. . فإذا ثبت الحكم بدليله وأردنا معرفة علته بأي طريق من طرق إثباتها ولم نجد طريقاً غير مناسبة الوصف التي تفيد أن ترتيب الحكم عليه يلزم منه حصول المصلحة كان ذلك الوصف علة إلا إذا قام دليل على عدم اعتبار تلك المصلحة المترتبة على ذلك فإنه لا تعتبر المناسبة في هـــذا المحل حيث تبين من إلغاء الشارع لها أن هناك مفسدة ترجع عليها .

ولذلك قسم الأصوليون الوصف المناسب بالنظر إلى شهادة الشارع له بالملاءمة وعدمها إلى ثلاثة أنواع :

---

(١) راجع رسالتنا تعليل الأحكام ص ١٩٨ وما بعدها .

١ – نوع شهد الشارع باعتباره بأن رتب الحكم على وفقه في محل آخر ولا خلاف فى اعتباره بين العلماء .

٢ – ونوع شهد الشارع بإلغائه بأن وجدنا الشارع رتب الحكم على خلاف ما يقتضيه ذلك الوصف ، ومن ذلك ما أفتى به أحد فقهاء المالكية أحد ملوك الأندلس لما أفطر في نهار رمضان عمداً بأن كفارته صوم شهرين متتابعين ولم يفته بأنه مخير بين الأعتاق والصوم والإطعام كما هو مذهب إمامه معللا ذلك بأن الكفارة شرعت للزجر ، والصوم فيه مشقة على ذلك الملك وهو الذي يزجره ، أما الإعتاق أو الإطعام فهو سهل عليه فيعاود الإفطار فإن هذا الذي ذهب إليه وإن كان مناسباً للحكم إلا أن الشارع ألغى اعتبار ذلك ، لأن حديث الأعرابي أوجب الرسول فيه الإعتاق أولاً ثم ثني بالصوم فلما بين له أنه عاجز عن الأول ولا يطيق الثاني أوجب عليه الإطعام . فعل ذلك الرسول ولم ينظر إلى سهولة الإعتاق وعدم سهولته .

ولعل تقديم الإعتاق في معظم الكفارات لمصلحة أخرى راعاها الشارع وهي تيسير طرق الحرية للأرقاء .

٣ – ونوع هو وصف مناسب لم يشهد الشارع باعتباره ولا بإلغائه ويسمى بالمناسب المرسل وهو المراد هنا ، وسيأتي لذلك مزيد بحث عند الكلام على المصالح المرسلة إن شاء الله .

على أن من يرجع إلى كتب الفقه ويبحث في الأقيسة الموجودة يجد أكثر عللها ثبت بطريق المناسبة حيث أن العلل الثابتة بالنص أو بالإجماع قليلة جداً وليس أوسع من طريق المناسبة فيها وإن وقع الاختلاف فيها في خصوص الوصف المناسب لأن تقديره يختلف باختلاف الأنظار .

وهذه الطرق التي عرفناها هي طرق معرفة العلة فهي تعرف إما بالنص عليها

صراحة أو إشارة أو بالاستنباط بطريق السبر والتقسيم أو بالمناسبة أو بغيرها من الطرق التي ذكرها الأصوليون ويسمى استنباط العلة تخريج المناط[1] وهو نوع من أنواع الاجتهاد في العلة وأنواعها ثلاثة .

أنواع الاجتهاد في العلة

الاجتهاد في العلة التي هي مناط الحكم على ثلاثة أنواع : تخريج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط هكذا عبر عنها الأصوليون في هذا الموضع . وبتعبير آخر . تخريج العلة . وتنقيحها . وتحقيقها .

وذلك لأن العلة إما أن تكون غير مذكورة مع الحكم فيقوم المجتهد باستنباطها وعمله هذا يسمى تخريج المناط أو العلة ، وإما أن تكون مذكورة معه ولكنها مختلطة بأوصاف أخرى فيقوم المجتهد بتخليص الوصف الذي هو علة من غيره ، ويسمى عمله هذا بتنقيح المناط ، وإما أن تكون معلومة منقحة فيقوم بمعرفة محالها الأخرى التي توجد فيها ، ويسمى هذا بتحقيق المناط . وإليك تفصيل ذلك .

أما تخريج المناط : فهو استنباط العلة عندما ينص الشارع على حكم في محل من غير أن يتعرض لمناطه أصلاً كتحريمه للربا في الأشياء الستة التي ورد بها الحديث ، فيستنبط المجتهد مناط الحكم وعلته بالرأي ، فيقول : حرم الربا في البر مثلا لكونه اتحد فيه القدر (بالكيل) والجنس : أو لكونه مطعوما ، أو لكونه مقتاتا مدخراً فيقيس عليه الأرز .

---

(١) المناط اسم موضع النوط أي التعليق من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به وسميت العلة مناطا لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها.

ومثله تحريم الخمر . فيقول المجتهد بعد البحث : إنه حرم لكونه مسكراً فيقيس عليه سائر الأشربة المسكرة . ومن أمثلة ذلك أن الشارع أوجب التفريق بين غير المسلم وزوجته إذا أسلمت وأبى زوجها الدخول في الإسلام فنص على الحكم من غير بيان العلة في هذا التفريق، فنبحث المجتهد عن علته ، فيستعرض الأوصاف التي يظن عليتها ليختار منها الوصف المناسب فيجد أمامه وصفين : إسلام الزوجة ، وإباء الزوج عن الإسلام ، فيعين أحدهما وهو إباء الزوج عن الإسلام لأنه المناسب للتفريق دون إسلام الزوجة . فهذه العملية تسمى تخريج المناط . وتخريج المناط . هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه بين العلماء وطال نزاعهم فيه ، وقد يأتي بعد تخريج المناط تحقيقه في محـــال أخرى فيقع الاختلاف فيه أيضاً . بأن يقول قائل : إن العلة المستنبطة تحققت في هذا المحل فيعدى الحكم إليه، ويخالفه آخر مدعياً أنها لم تتحقق فيه فلا يعدى الحكم إليه .

أما تحقيق المناط : فهو النظر في وجود علة الحكم المعلومة بطريق من طرقها في غير محل الحكم المنصوص عليه أو المجمع عليه مثل قوله تعالى: « ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض»[1] فقد دل هذا النص على أن علة اجتناب النساء في المحيض هو الأذى فيبحث المجتهد بعد ذلك عن وجود الأذى في غير المحيض فيجده موجوداً في النفاس فيعدى الحكم وهو وجوب اعتزال النساء فيه .

ومثل ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة: « إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فقد جعل هذا النص الطواف علة لعدم نجاسة سؤر الهرة ، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في سواكن البيوت الأخرى من الفأرة وغيرها ليلحق بالهرة في عدم نجاسة سؤرها .

---

(١) البقرة - ٢٢٢ .

وتحقيق المناط بهذا المعنى لا يقتصر على ما إذا كانت العلة منصوصاعليها ، بل قديكون في العلة المستنبطة أيضاً . فبعد تخريجها يبحث المجتهد بعد ذلك عن وجودها في محال أخرى ليعدي الحكم إليها . فإن اتفق على العلة المستنبطة كانت مجمعاً عليها وكان القياس جلياً كما في منصوص العلة ، وإن لم يتفق عليها كان القياس غير جلي يقع الاختلاف فيه[1]

وأما تنقيح المناط : فهو تهذيب العلة وتخليصها مما اقترن بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية ، ويكون ذلك فيما إذا أضاف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليعدي الحكم إلى غير محل النص إذ لو بقيت هذه الأوصاف لقصرت الحكم على من ورد الحكم بسببه .

ومثاله قوله للأعرابي الذي قال : هلكت وأهلكت يارسول الله ، قال :

---

(٢) هناك نوع آخر من تحقيق المناط ولكنه خارج عن دائرة العلة والقياس لذلك اتفق العلماء عليه وهو أن تكون القاعدة الكلية منصوصا عليها ويجتهد الشخص في معرفة تحققها في عالمنا .

مثال ذلك أن الله أوجب التوجه إلى القبلة بالنص فيأتي المصلي ويجتهد في أي جهة تكون القبلة، وكذلك شرط النص في الشاهد أن يكون عدلا ، والعدالةمعنى حددته النصوص فإذا أردنا تطبيق ذلك على الشهود ننظر هل العدالة متحققة في هذا الشخص حتى تقبل شهادته أولا فلا تقبل ؟ .

وكذلك أوجب الشارع في النفقات مقدار الكفاية فيأتي الاجتهاد في أن هـذا القدر هو مقدار الكفاية ،

وهذا النوع من تحقيق المناط لا يحتاج إلى الاجتهاد المصطلح عليه عند الأصوليين بل يتحقق من المجتهد وغير المجتهد بل يتحقق من العامي كما في مسألة القبلة وهو باق ما بقي التكليف . راجع الموافقات للشاطبي وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة .

ما صنعت قال : وقعت على أهلي في نهار رمضان . قال : « اعتق رقبة » الخ فإن النص أوجب الكفارة على من واقع في نهار رمضان وفيه إيماء إلى أن العلة هي الوقاع ، ولكنه اقترن بهذا الوصف أوصاف أخرى لا مدخل لها في العلة فيحذفها المجتهد ويخلص العلة منها . فيقول : كونه أعرابياً لا أثر له فيلحق به الهندي والتركي والباكستاني وغيرهم لأن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع الأعرابي إذ التكاليف تعم المكلفين كلهم ، ويلحق بهم من أفطر في رمضان آخر لأن المناط انتهاك حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان ، وكون الموطوءة زوجة لا أثر له فإن الزنى أشد في هتك حرمة الصوم .

وهكذا ألغى الفقهاء كل هذه الأوصاف وخلصوا إلى أن المؤثر هو الوقاع .

بل إن الحنفية والمالكية ألغوا وصف الوقاع وجعلوا المؤثر انتهاك حرمة رمضان بتناول المفطر عمداً فأوجبوا الكفارة بالأكل والشرب عمداً فاجتمع عندهم في هذا المثال تنقيح المناط وتحقيقه فإنهم نقحوا العلة من الأوصاف الغريبة عنها ، ثم بحثوا عن مواضع أخرى للعلة فوجدوها تتحقق في الأكل والشرب عمداً فمدوا الحكم إليها وهو وجوب الكفارة .

وأما الشافعية والحنابلة فلم يوجد عندهم في هذا المثال إلا تنقيح المناط فقط حيث قصروا وجوب الكفارة على إفساد الصوم بالوقاع فلا تجب عندهم بالأكل والشرب عمداً . قالوا : وتنقيح المناط لا يكون إلا بعد معرفة العلة بالنص ، ولذلك أقربه أكثر منكري القياس كما صرح به غير واحد من الأصوليين .

أما تقسيمات العلة التي ذكرها الأصوليون في هذا الموضع فرأينا عدم التعرض لها لطول الكلام عليها من جهة ، ولأن أكثرها للعلل بمعنى أسباب المشروعات من جهة أخرى ، لأن كلامنا هنا في علة القياس .

حكم القياس

يراد بالحكم هنا أحد أمرين : إما صفته الشرعية . أي حكمه التكليفي ، وإما أثره المترتب عليه.

أما حكمه بالمعنى الأول فهو حكم الاجتهاد العام . فتارة يكون فرض عين وذلك في حالتين .

إحداهما : إذا وقعت الحادثة للمجتهد أو استفتى فيها ولم يوجد غيره فيجب عليه الاجتهاد فيها على الفور إن خاف فوت الحادثة ، وعلى التراخي إن لم يخف فوتها ولكن لا يسقط عنه الطلب .

والثانية : إذا استفتى فيها مع وجود مجتهد آخر لكن الحادثة لا تحتمل التأخير ويخشى فوت المقصود إن هو حول المستفتي إلى غيره من المجتهدين . فيتعين عليه الإفتاء فيها .

ومرة يكون فرض كفاية إذا وقعت الحادثة وتعدد المجتهدون ولم يخف فوت الحادثة على الوجه الشرعي فإنه لا يتعين على واحد منهم الإفتاء ، بل يتوجه الطلب إلى جميعهم ، وإن كان المسئول أخص بالوجوب من غيره ، وإذا أفتى أحدهم يسقط الطلب عن الباقين ، وإذا ترك الكل الإفتاء أثموا إلا إذا اشتبه عليهم الجواب فيعذرون ولكن لا يسقط الطلب عنهم .

وقد يكون مندوبا إذا كان قبل وقوع الحادثة سواء كان قبل السؤال عنه أو بعده .

وقد يكون حراماً إذا كان ممن لم يتأهل له ، لأنه إذا لم تتوفر له الوسائل والأسباب التي تجعله قادراً على التوصل إلى حكم الله يكون عاجزاً عن النظر

الصحيح ويخشى أن يتوصل إلى ضلال وخلط في الأحكام فيكون وسيلة إلى الحرام وهي حرام ، وكذلك إن كان في غير محله بأن يكون في مقابلة النص الصريح لأن مرتبة القياس متأخرة عن مرتبة النصوص ، وكذلك إذا كان في مقابلة الإجماع الصحيح .

وأما حكمة بالمعنى الثاني وهو أثره المترتب عليه فهو ظن ثبوت حكم الأصل في الفرع وهو التعدية فلا يثبت به حكم ابتداء .

أهلية القياس

القياس لا يصح إلا من مجتهد ، فأهلية القياس هي أهلية الاجتهاد ، لأنه أبرز ضروبه ، فلا يقيس إلا من توفرت فيه شروط الاجتهاد . وهي العلم بأحكام القرآن وما فيه من عام وخاص ومطلق ومقيد وناسخ ومنسوخ والعلم بالسنة كذلك مع معرفة أسانيدها ودرجاتها وأقوال السلف ومواضع الإجماع والاختلاف ومعرفة معنى القياس الصحيح وشروطه وكيفية القياس ولسان العرب مع كونه صحيح العقل .

وذلك لأن القياس لا يكون إلا على أصل ثابت حكمه بالنص من القرآن والسنة أو الإجماع، ولأنه لا يعتبر إلا في موضع لا نص فيه ولا إجماع ،والنصوص وفهمها تحتاج إلى معرفة لسان العرب وروح التشريع فلابد من معرفة الأصول التي يقيس عليها ومعرفة القياس الذي هو الفرع والطريقة التي يقيس بها .

يقول الإمام الشافعي في رسالته ص ٥٠٩ بعد أن سوى بين الاجتهاد والقياس وجعلهما مترادفين يدلان على معنى واحد :ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها . وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده ، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ، فإذا

لم تجد سنة فبإجماع المسلمين ، فإذا لم يكن إجماع فبالقياس ، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب ، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول به دون التثبت ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه ، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبيتاً فما اعتقد من الصواب ، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده ، وفي كتاب الأم جـ ٧ ص ٣٧٤ قريب من هنا .

الأدلة المختلف فيها

تلك هي الأدلة الأربعة التي اتفق عليها الفقهاء كلهم أو جمهورهم . فالقرآن لا خلاف لأحد من المسلمين في حجيته ، والسنة لم يخالف في حجيتها إلا طائفة شاذة . وهما دليلان عامان يتحقق بهما الكشف عن جميع أنواع المشروعات لا فرق بين نوع ونوع وهما أصل الأدلة لأن مصدرهما وحي السماء وبهما تبيان كل شيء تفصيلاً في البعض وإجمالاً في الباقي .

لذا قال رسول الله ﷺ : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي » .

والإجماع والقياس اعترف بحجيتهما جمهور العلماء ، ولكن دائرتهما أضيق من دائرة الكتاب والسنة ، فالإجماع دليل كاشف في المسائل الاجتهادية ولا أثر له في المسائل القطعية ، لأنه لا بد له من سند من النصوص أو من غيرها ولكنه لا يستند إلا إلى دليل ظني يكون موضع الاجتهاد ، أما الإجماع على مقتضى الدليل القطعي فإنه ليس دليلا كاشفا عن حكم بل هو مؤكد إن كان الدليل القطعي الثبوت والدلالة في حاجة إلى تأكيد .

والقياس لا يجري في كل أنواع المشروعات بل فيما عقل معناه فقط وتوفرت فيه شروط القياس السابقة ، ولا يجري في الأنواع الأخرى باتفاق القائلين به

وإن وقع الاختلاف بينهم في تفصيلها .

وهي كما قدمنا أصول الأدلة كما صرح بذلك أكثر الأصوليين . ولكن هذه الأصول غير كافية في تفصيل أحكام كل ما يجد من وقائع ، لأن النصوص محدودة ومواضع الإجماع قليلة ، والقياس يقوم على وجود النظير مما نص أو أجمع عليه وقد لا يوجد النظير فيهما فكان لا بد من وجود مصادر أخرى تبعية دلت عليها النصوص في جملتها والإجماع في بعض صوره وهي على التحقيق إما راجعة إليهما أو مختلف فيها اختلافا مشهورا بين جمهور العلماء .

ونحن نعرضها في مباحث لنرى الحق فيها ومدى العمل بها

المبحث الأول في الاستحسان

وقد اشتهر الخلاف بين الفقهاء في الاستحسان كدليل كاشف عن الأحكام الشرعية كغيره من الأدلة واشتد النزاع فيه أولاً ، ثم خفت حدته إلى أن انتهى إلى ما يشبه الوفاق بين أتباع المتخالفين فيه .

والكلام على الاستحسان يتضمن بيان معناه أولا ، والاختلاف في العمل به ثانياً ، ثم بيان أنواعه ورجوعه إلى أصل مقرر في كتاب الله وسنة رسوله عمل به فقهاء الصحابة دون تسميته بالاستحسان ثالثا .

وأخيراً بيان أنه هل هو دليل مستقل عن غيره أم أنه يرجع إلى الأدلة الأخرى في جملته .

أما معناه فهو في اللغة : عدّ الشيء حسنا - كما جاء في القاموس ومختار الصحاح – تقول : استحسنت هذا الشيء إذا رأيته من الأمور الحسنة ، وعكسه الاستقباح . أو هو طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به كما في قوله تعالى : « فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » ، كما يقول السرخسي في أصوله [1] .

---

(1) جـ ٢ ص ٢٠٠ .

وفي الاصطلاح اختلفت العبارات في تعريفه عند القائلين به اختلافاً كبيراً يرجع هذا الاختلاف إلى أن هذه التعريفات جاءت بعد عاصفة من النزاع حوله قسا فيها المنكرون له في رده حتى صوروه بأنه تلذذ وتشريع بالهوى ، فحاول أنصاره الدفاع عنه لا بإقامة الأدلة على حجيته كما صنعوا في نزاعهم في الأدلة الأخرى بل بتبيان حقيقته بياناً يقنع المخالفين. ولتوضيح ذلك نمهد بكلمة تاريخية عن الاستحسان متى ظهر ، ومن من الفقهاء عمل به أولاً ، وكيف هوجم من منكريه وكيف دافع عنه أتباع القائلين به فنقول :

ظهرت كلمة الاستحسان بكثرة أول ما ظهرت على لسان أبي حنيفة فكثر ترددها فيما نقل عنه من فروع ، وفي أغلب مواضعها تذكر مقرونة بكلمة القياس . مثل القياس يقضي بكذا ولكنا نستحسن كذا ، أو إنا أثبتنا كذا بالاستحسان على خلاف القياس ، أو القياس كذا والاستحسان كذا وبالاستحسان نأخذ ، أو لولا الرواية لقلت بالقياس .

برع أبو حنيفة في الاستحسان وكثرت مسائله عنده حتى قيل عنه : إنه أمام الاستحسان ، وقال عنه تلميذه محمد بن الحسن : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه حتى إذا قال أستحسن لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل » .

تابعه تلاميذه الذين بلغوا درجة الاجتهاد في ذلك[1] وكثر ذكر الاستحسان

(١) فيقول أبو يوسف في كتاب الخراج : « وإذا رأى الأمام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمرا أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بينة وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الأثر » . ويقول : إذا ارتدت المرأة وهي مريضة فماتت من ذلك المرض أو لحقت بدار الحرب في حال المرض فقضى الأمام بلحاقها فإني أستحسن أن أورثها من زوجها في هذه الحالة وأفرق بين ردتها في صحتها وردتها في مرضها الذي ماتت فيه وبه كان أبو حنيفة يقول وليس هو بقياس : القياس أن لا ميراث للزوج كانت الردة في المرض أو في الصحة ، ومحمد بن الحسن يذكر الكثير من ذلك في كتبه

في المسائل المنقولة عنه وعن أصحابه على وجه يفيد أنه دليل من الأدلة الشرعية . وأن المسائل المستحسنة أضحت نوعاً من الأنواع التي يجب على المجتهد معرفتها حتى عدّ محمد بن الحسن معرفة مسائل الاستحسان عند الفقهاء شرطاً من شروط الاجتهاد كمعرفة غيره من الأدلة .

فيقول ـ فيما نقله عنه ابن عبد البر [1] : ـ « من كان عالماً بالكتاب والسنة وبقول أصحاب رسول الله ﷺ : وبما استحسن فقهاء المسلمين وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلي به ويمضيه في صلاته وصيامه وحجه وجميع ما أمر به ونهى عنه ، فإذا اجتهد ونظر وقاس على ما أشبه ولم يأل وسعه العمل بذلك وإن أخطأ الذي ينبغي أن يقول به » .

ولم يرد عن أبي حنيفة وأصحابه تحديد هذا القياس ولا ضابط ذلك الاستحسان بل عبارات مطلقة جعلها عنواناً على دليل في نفسه مرة ومصرحاً به في حلقة الدرس مرة أخرى ، وكل ما يفهم من ذلك أنه دليل يعارض القياس فيرجح عليه ، ولكن ما هو هذا الدليل ؟ لم يبين المراد منه إلا في بعض مسائل قليلة أنه حديث أو أثر من بعض عبارات يقول فيها : لولا الأثر لقلت بالقياس .
وكما نقل عن أبي حنيفة وأصحابه نقل عن الإمام مالك وتلاميذه العمل بالاستحسان في بعض المسائل وفي عبارات مجملة ، فقد روى تلميذه ابن القاسم عنه أنه قال : « الاستحسان تسعة أعشار العلم [2] » .

وقال أصبغ أحد تلاميذه : « الاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس » ، بل بالغ وقال : « إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة وأن الاستحسان عماد العلم » ، وقال : « الاستحسان في العلم قد يكون أغلب من

---

(1) جامع بيان العلم وفضله جـ ٢ ص ٦١ .

(2) الموافقات للشاطبي جـ ٤ ص ٢٠٩

القياس» [١] ، ويقول أشهب من تلاميذه في مسألة ـ من اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلف ورثته في إمضاء العقد وفسخه وامتنع البائع من قبول نصيب من رد وقبله الباقي - القياس الفسخ ولكنا نستحسن الأمضاء [٢] .

ولا يعقل أن يقول أبو حنيفة ومالك وأصحابها : إنا نستحسن بدون دليل معتبر من الشارع ، غير أن هذا الدليل لم يبين القائلون به نوعه ولا المراد منه ؛ لأن العصر لم يكن عصر تعريف للمصطلحات ، بل عصر اجتهاد واستنباط للأحكام ، ولم يكن ثار النزاع فيه حتى يبينوا مرادهم منه .

ومن هنا كان هجوم الشافعي عليه عنيفاً وإنكاره له أشد الأنكار لما سمع كلمة الاستحسان تدور كثيرا على ألسنة من ناظره من أتباع أبي حنيفة [٣] من غير أن يبينوا المراد منها ، ولعل هؤلاء المناظرين كانوا يلجئون إليها حينا تعوزهم الحجة تقليداً لأئمتهم فإذا ما سألهم عن حقيقتها عجزوا عن البيان ، ولو كانوا بينوا معناها أو حقيقتها في المذهب لسلم لهم أو لناقشهم في معناها لأن

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٥ .

(٣) فيكون الأنكار لدعوى الاستحسان من غير دليل وهي مردودة كدعوي الأجماع من غير إثبات، وقد أنكر هو والأمام أحمد بن حنبل دعوى الإجماع ووصفها: ابن حنبل بأنها كذب وقال فيها إنها دعوى بشر المريسي والأصم ، والمريسي هذا كان تفقه على أبي يوسف وقد اشتهر بدعوى الإجماع فلم لا يكون هو الذى كان يطلق كلمة الاستحسان من غير دليل . وقد أثبت أصحاب التراجم أنه ناظر الشافعي كثيرا ، وقد قيل عنه إنه كان معتزليا ، وقيل إنه من المرجئة وإليه تنسب طائفة المريسية منهم ، وله مقالات شنيعة في خلق القرآن حكم عليه كثير من العلماء بسببها بالزندقه أو الكفر وتوفي سنة ٢١٨ هـ وقيل سنة ٢٢٨ هـ ، وراجع ترجمته في الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٥٤ .

إنكار الشافعي كان لمجرد إطلاق القول بالاستحسان فيقول في رسالته [1] التي بين فيها أدلة الأحكام في باب الاستحسان عبارات تدل على أن : القول بالاستحسان لا يجوز وأنه حرام وأنه لو جاز تعطيل القياس إلى الاستحسان لفتح الباب لأصحاب العقول من غير أهل العلم ليقولوا في دين الله بالاستحسان ثم يصرح بأنه تلذذ وقول بالهوى .

ونص عباراته : إن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر ... ولا يجوز لأحد أن يقول أستحسن بغير قياس ... ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان ... وإنما الاستحسان تلذذ .

وفي كتاب الأم يعقد بابا بعنوان : « إبطال الاستحسان » ، يبين فيه أن الأدلة التي لا يجوز للمفتي أن يفتى بغيرها هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وأن من قال بالاستحسان فقد خرج عنها ووضع نفسه في رأيه واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه .

ونقل عنه الغزالي في كتابه المنخول أنه قال : « من استحسن فقد شرع » يريد بذلك أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لهذا الحكم لأنه لم يأخذه من الشارع » [2]..

وقد وافق الشافعي في إنكار الاستحسان داود الظاهري فقد نص في رسالة الأصول : « الحكم بالقياس لا يجب والقول بالاستحسان لا يجوز » [3] .

---

(1) من ص ٥٠٣ إلى ص ٥٠٧ .

(2) راجع شرح العضد لمختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٨٨ وإرشاد الفحول ص ٢١٠ .

(3) الفكر السامي للحجوى جـ ٣ ص ٣٥ وطبقات الشافعية الكبرى جـ ٢ في ترجمة داود

كما وافق الحنفية والمالكية في القول به أحمد بن حنبل كما صرح بذلك صفي الدين البغدادي [١] ، وابن قدامة المقدسي [٢] ، وآل تيمية من الحنابلة [٣]

هذا هو النزاع في حجية الاستحسان في أول مراحله . فقهاء يطلقون كلمة الاستحسان على دليل أرادوه لم يبينوا ما هو ، وآخرون ينكرونه أشد الأنكار ظناً منهم أنه عمل بغير دليل وأنه بجرد رأي .

فلما جاء دور تأصيل الأصول بعد الشافعي وجد فقهاء الحنفية الطعن الموجه إلى الاستحسان الذي أكثر أئمتهم من العمل به شديدا فعمدوا إلى تعريفه وبيان حقيقته أخذا من الفروع المنقولة في مذهبهم شأنهم في وضع القواعد استنباطاً لها من الفروع — كما سبق بيانه في مقدمة الكتاب .

---

(١) كتاب قواعد الأصول ومعاقد الفصول مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل ص ١١٩ .

(٢) كتاب روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الأمام أحمد بن حنبل ص ٨٥ .

(٣) جاء في المسودة في أصول الفقه لآل تيمية . قال شيخنا : وقد أطلق أحمد القول بالاستحسان في مواضع ، قال في رواية الميموني : أستحسن أن يتيمم لكل صلاة ، والقياس أنه بمنزلة الماء يصلي به حتى يحدث أو يجد الماء .

وقال في رواية بكر بن محمد فيمن غصب أرضا فزرعها . الزرع لرب الأرض وعليه النفقة ، وهذا شيء لا يوافق القياس ، ولكن استحسن أن يدفع إليه نفقته .

وقال في رواية المروذي : يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها فقيل له : كيف يشتري من لا يملك ؟ ، فقال : القياس كما تقول ، ولكن هذا استحسان .

وقال في رواية صالح في المضارب : إذا خالف فاشتري غير ما أمره به صاحب المال فالربح لصاحب المال ولهذا أجرة مثله إلا أن يكون الربح يحيط بأجرة مثله فيذهب، وكنت أذهب إلى أن الربح لصاحب المال ثم استحسنت .

تعريف الاستحسان عند الحنفية وتدرجه مع الزمن .

عرف فقهاء الحنفية الاستحسان بعدة تعريفات

فعرفه بعضهم بأنه دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه [1]، وعرفه الكرخي [2] . بأنه العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى يقتضي العدول . وعرفه الجصاص [3] . بأنه ترك القياس إلى ما هو أولى منه . وهو على وجهين . أحدهما أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجبه وهذا أغمض أنواعه ، وثانيهما هو تخصيص الحكم مع وجود العلة وذلك قد يكون بالنص أو الأثر أو الإجماع أو بقياس آخر أو بعمل الناس .

وعرفه أبو زيد الدبوسي [4] ، كما نقله السرخسي عنه ، بأنه ترك القياس

---

(١) هذا التعريف قال عنه الغزالي في المستصفى جـ ١ ص ٢٨١ : « إن هذا هوس لأن ما لا يقدر عن التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق . ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيفه ، أما الحكم بما لا يدري ما هو فمن أين يعلم جوازه؟أبضرورة العقل أو نظره أو بسمع متواترا أو آحادا ؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك » وقد اشتهر في كتب الأصول أن هذا التعريف لبعض الحنفية ، ولكنني وجدت في بعض كتب المالكية أنه لبعض المالكية .

فقد جاء في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ ٣ ص ١٠٢ .

والاستحسان وهو ما في الموازية : «وهو معنى ينقدح في ذهن المجتهد تقصر عنه عبارته » ، قال : والمراد بالمعنى دليل الحكم وهو علة تتقدح في ذهنه ولكن لا يقدر على التعبير عنها . أما الحكم فقد صرح به .

(٢) هو أبو بكر الحسن الكرخي المتوفي سنة ٣٤٠ هـ .

(٣) هو أبو بكر الجصاص المتوفي سنة ٣٧٠ هـ في أصوله المخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢٦ .

(٤) المتوفي سنة ٤٣ نقله السرخسي في المبسوط جـ ١٠ ص ١٤٥

والأخذ بما هو أوفق بالناس .

وعرفه السرخسي في أصوله [1] ، بأنه الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل فيه وبعد التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة فإن العمل به هو الواجب [2] .

ولما كانت هذه التعريفات غير واضحة تماماً لخفاء في بعضها أو إجمال أو عدم الدقة في بعضها الآخر حاول من جاء بعدهم توضيح هذا الغموض وتفصيل ذلك الأجمال فقالوا : إن الاستحسان يطلق باطلاقين . إطلاق خاص وآخر عام .
فالخاص هو القياس الخفي في مقابلة قياس جلي وفسروا الجلي بما يتبادر إلى الأفهام وجهة ، والخفي بما لم يتبادر إلى الأفهام ولكنه يحتاج إلى فكر وتأمل أعمق من الأول .

والعام : هو كل دليل في مقابلة القياس الظاهر يقتضي العدول عن القياس من نص أو أثر أو إجماع أو ضرورة أو غيرها [3] .

ومن يستعرض هذه التعريفات للاستحسان يظهر له أنه إما دليل من

---

(١) جـ ٢ ص ٢٠٠ .

(٢) قال : فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر ثم قال : واستعمال علمائنا عبارة الاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين . وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا لكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر فكان هذا الإسم مستعارا لوجود معنى الاسم فيه ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء .

(٣) راجع التحرير بشرح التيسير جـ ٤ ص ٧٨ ومسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣٢٠ .

الأدلة في مقابلة قياس ظاهر جلي كما يقول السرخسي وصاحب التحرير وصاحب المسلم ، وإما ترك القياس إلى دليل آخر أقوى منه ، أو عدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه يقتضي ذلك ، ويكون الدليل المقتضى للعدول أو الترك هو وجه الاستحسان .

وعلى الأول يكون الاستحسان دليلا من الأدلة المعتبرة لكنه ليس مغايراً لها، وعلى الثاني لا يكون دليلا بل خطة ينتهجها المجتهد في بعض المسائل مستنداً لدليل صحيح .

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن القياس المقابل لدليل الاستحسان لا يراد منه القياس الأصولي في كل مسائل الاستحسان كما هو المتبادر من كلام الأصوليين . بل هو أعم منه فقد يكون قياساً أصولياً، وقد يكون بمعنى القاعدة أو الأصل العام، وقد يكون بمعنى الدليل [1] كما يتضح ذلك من الأمثلة عند عرض أنواع الاستحسان .

وبعد ما ظهرت حقيقة الاستحسان وتبين أنه ليس قولاً بالهوى ولا تشريعا بمجرد الرأي سلم أتباع الشافعي وقالوا : إنه لا يوجد استحسان مختلف فيه فما أنكره الشافعي غير ما عناه الحنفية ولا يقول به فقيه من الفقهاء .

ومن يتتبع مسائل الاستحسان في الفقه الحنفي يجدها إلا القليل منها ترجع إلى قاعدة الاستثناء من عموم الأدلة والقواعد الكلية وبعض التعريفات السابقة تشير لذلك .

---

(٢) لقد تقدت الأصوليين في ذلك وبينت ذلك بياناً وافياً بما لم يسبقني اليه أحد في رسالتي تعليل الأحكام ص ٣٢٧ وما بعدها فارجع إليها إن شئت كما تقدتهم في حصر أنواع الاستحسان في أربعة مع أنها تربو على الثمانية

وأكثر تعريفات المالكية الذين وافقوا الحنفية في العمل به صريحة في أنه استثناء [1] .

وإذا كان الاستحسان يرجع إلى الاستثناء من مقتضى الدليل أو القاعدة فلا يستطيع أحد إنكاره لتقرير أصله في القرآن والسنة وعمل به الصحابة من غير نكير .

فالقرآن لما حرم بعض المحرمات قال : « إلا ما اضطررتم إليه » ، وبعد تقرير كثير من المشروعات يستثنى أصحاب الأعذار « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » .

والرسول يطبق ذلك فيحرم شجر الحرم وحشائشه ثم يستثنى الأذخر استجابة لسؤال عمه العباس الذي بين له حاجة الناس إليه وعدم استغنائهم عنه، كما ينهي عن بيع ما ليس عند الأنسان ويرخص في السلم وهو نوع منه .

وينهى عن مبادلة المال المتحد النوع إلا متساويا يدا بيد ، ويبيح القرض وهو نوع من ربا النسيئة دفعاً لحاجة الناس وتوسعة عليهم ، وينهى عن بيع الرطب بالتمر ويرخص في العرايا وهو نوع من ربا الفضل للحاجة ، وغير ذلك كثير .

فالذي ينكر ذلك يكون منكرا لأصل من الأصول الشرعية وهو تشريع الرخصة التي يقول الرسول ﷺ في شأنها : « إن الله يحب أن تؤتي رخصه كما يحب أن تؤتي عزائمه » .

فإن قال قائل : إننا نقف بالاستثناء عندما وقفت النصوص لا نتعداها وإلا كنا مشرعين بالهوى من غير دليل .

---

(١) راجع الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ٣٢٠ ، ص ٣٢١ : الموافقات جـ ٤ ص ٢٠٠

قلنا له : إن قول الله عز وجل : « إلا ما اضطررتم إليه » ، وما في معناه من الآيات الأخرى يعتبر مبدأ عاماً وقاعدة كلية .

فصلت السنة منـه ما اضطر إليه الناس في زمن النبوة ، وتركت باب التفصيل مفتوحاً من غير إغلاق وأذنت للمجتهدين في دخوله ليشرفوا منه على مصالح الناس فيرفعوا الحرج عنهم تطبيقاً لقوله جل شأنه : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » ، وليجعلوا به شريعة الله رحمة لعباده كما أرادها سبحانه بقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » .

ولا أدل على ذلك من عمل الصحابة رضوان الله عليهم بهذا المبدأ وهم القدرة بعد رسول الله

الصحابة والاستحسان

ولقد طبق فقهاء الصحابة مبدأ الاستثناء الذي هو الاستحسان في كثير من الوقائع . فقد حكموا بـأرث المرأة التي طلقها زوجهـا في مرض موته مع أن الأصل انتهاء الأرث بانتهاء العلاقة الزوجية لزوال الموجب للميراث وهو الزوجية .

كما قضوا بتضمين الصناع مع أنهم مؤتمنون . والأصل في المؤتمن ألا يضمن إلا بالتعدي أو بالتقصير في حفظ ما أتمن عليه .

وحكموا بتأبيد تحريم المرأة التي تزوجت في عدتها على من تزوجها مع أن الأصل حل المعتدة للأزواج إذا انتهت عدتها لا فرق بين شخص وآخر ممن تحل لهم .

وقد حكموا بمشاركة الأخوة الأشقاء للأخوة لأم في سهمهم في الميراث

في المسألة المشتركة . وهي ما إذا توفيت عن زوج وأم وأخوين لأم وأخوة أشقاء. مع أن الأصل المقرر بمقتضى الدليل أن العاصب لا يرث إلا بعد استيفاء أصحاب الفروض فرائضهم .

فهذه الأحكام والفتاوى صدرت منهم تطبيقاً لمبدأ الاستثناء بناء على ما اقتضته المصلحة وهو ما يصدق عليه حد الاستحسان عند القائلين به .

الشافعية والاستثناء من القواعد

قد اعترف الشافعية بالاستثناء من القواعد لحاجة الناس ودفع الحرج عنهم في مسائل مع إنكار أمامهم للاستحسان . منها أنهم اباحوا أخذ نبات الحرم لعلف البهائم لما يلحق الحجيج من الحرج لو لم يبح لهم وهو استثناء من عموم التحريم، ويقول عز الدين بن عبد السلام[1]: إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فإنه يجب إبقاؤها إلى أوان جذاذها والتمكن من سقيها بمائها لأن هذين مشروطان بالعرف فصار كما لو شرطاهما بلفظه قال : وإنما صح هذا الاشتراط هنا لأن الحاجة ماسة إليه وحاملة عليه فكان من المستثنيات عن القواعد تحصيلا لمصالح هذا العقد .

ويقول : وإنما خولفت القواعد في الوقف حيث فيه إخراج المنافع إلى غير مالك كالوقف على بناء القناطر والمساجد لأن المقصود منه المنافع والغلات وهي باقية إلى يوم الدين فلما عظمت مصلحته خولفت القواعد في أمره تحصيلا لمصلحته[2] .

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام جـ ٢ ص ١٠٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٢ .

كذلك أجازوا للجد أن يزوج حفيدتـه من حفيده إذا كان في زواجهما مصلحة استثناء من الأصل المقرر عندهم أنه لا بد في العقد من عبارتين من شخصين .

وكذلك أجازوا الأب والجد أن يرهنا مالهما لموليهما إذا كان له دين عليهما وبالعكس [1] استثناء من القاعدة السابقة، وإذا كانوا معترفين بالاستثناء من القواعد التي يتفق مع أكثر صور الاستحسان ففيم الخلاف إذن ؟

أهو خلاف في التسمية وإطلاق لفظة الاستحسان أم لشيء آخر ؟

لا يصح أن يكون في مجرد التسمية لأنه أثر عن الشافعي نفسه التعبير بهذه الكلمة فيما نقله الآمدي في الأحكام [2] فقد قال : استحسن ترك شيء من نجوم الكتابة للمكاتب ، وقال استحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام .

وقال : إذا أخرج السارق يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت . القياس أن تقطع يمناه والاستحسان ألا تقطع كما عبر بكلمة أستحب في مسائل أخرى وهي في معنى أستحسن .

إذن لا بد أن يكون لشيء آخر وهوما قدمناه أنه مجرد دعوى الاستحسان دون الاستناد إلى دليل كما سمعه من بعض مناظريه في عصره من أتباع أبي حنيفة أو الاستحسان بمجرد الهوى والتشهي وهما متفق على ردهما.

---

(١) نهاية المحتاج ج ٤ ص ٢٣٢ ، والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٢٣ .

(٢) ج ٣ ص ١٣٦ .

أنواع الاستحسان عند الحنفية

وإذا كان الاستحسان عند الحنفية لا يخرج عن أحد أمرين .

إما ترك القياس الذي ظهرت علته إلى قياس خفيت علته أقوى منه ، أو ترك مقتضى الدليل العام أو القاعدة الكلية في جزيئة من الجزيئات والحكم فيها بحكم آخر لدليل من الأدلة ، وبعبارة أخرى استثناء جزئية من الجزئيات المنطوية تحت دليل عام أو قاعدة كلية والحكم فيها بحكم آخر لدليل اقتضى ذلك الاستثناء فالاستحسان عندهم يتنوع إلى أنواع تبعاً لتنوع الدليل المثبت له وإليك تفصيلها .

النوع الأول : الاستحسان بالقياس الخفي الذي لا يتبادر إلى الفهم إلا بعد التأمل في مقابلة القياس الجلي الذي يتبادر إلى الفهم من أول الأمر .

وفيه يكون الشيء متردداً بين أصلين في كل منهما حكم ثابت شرعاً وقد أخذ شبها من كل منهما فيلحق بأقواهما شبها .

مثاله : إذا وقف أرضــــاً زراعية ولم ينص على حقوق ارتفاقها من شرب وطريق وغيرهما فهل تدخل المرافق في الوقف أولا ؟ فهذه المسألة تعارض فيها قياسان لوجود شبهين لها .

فالوقف يشبه البيع من جهة أن كلا منهما يخرج العين من ملك صاحبها ، ويشبه الأجارة من جهة أن كلا منهما يفيد ملك الانتفاع بالعين لمن صدر العقد له .

ومقتضى الشبه الأول عدم دخول المرافق إلا بالنص عليها كما هو حكم البيع ، ومقتضى الشبه الثاني دخولها ولو لم ينص عليها كما هو حكم الأجارة.

لأن الانتفاع المقصود بالأجارة لا يمكن بدون المرافق .

لكن القياس الأول وهو القياس على البيع ظاهر يتبادر إلى الفهم بمجرد النظر ، والقياس الثاني خفي لا يدرك إلا بإمعان النظر . ومع ذلك رجحوا العمل بالثاني لقوته حيث أن الانتفاع بالموقوف لا يمكن بدون المرافق فكان شبهه بالأجارة أقوى من شبهه بالبيع .

ولذلك قالوا : القياس ألا تدخل المرافق في الوقف إلا بالنص عليها والاستحسان يقضي بدخولها وإن لم ينص عليها .

مثال آخر : إذا قال الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فقالت : حضت وكذبها الزوج فالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها أو يصدقها الزوج قياساً على أمثاله من قوله لها : إن دخلت الدار فأنت طالق أو كلمت فلاناً فأنت كذا . فقالت دخلت أو كلمت وكذبها الزوج .

والاستحسان أنها تصدق قياساً على قولها انقضت عدتي وكانت بالحيض أو قالت : إني حامل ، لأنها أمينة على ما في رحمها بدلالة قوله تعالى : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » ، وإليه أشار أبي بن كعب فقال : من الأمانة أن تؤتمن المرأة على ما في رحمها [1] . وقياساً على التعليق على كل ما لا يعلم إلا من جهتها كالمحبة أو البغض .

فالتعارض هنا بين قياسين أحدهما ظاهر متبادر وهو الأول ، وثانيهما خفي وهو الثاني فرجح الثاني لقوته [2]، وهو أغمض أنواع الاستحسان كما قال الجصاص،

---

(١) أصول السرخسي ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٢) ويلاحظ هنا أن ترجيحهم القياس الخفي لم يكن لمجرد خفائه وإنما رجحوه لقوة أثره في الحكم بدليل أنهم رجحوا القياس على الاستحسان وعملوا به في مسائل معدودة قلية للأظهر =

لأن الفصل بين شبه وشبه يحتاج إلى دقة في الملاحظة وبراعة في الاستنباط واطلاع واسع على أسرار الشريعة وأصولها .

ولعل هذا النوع من الاستحسان هو الذي عناه محمد بن الحسن في قوله إخباراً عن إمامه : « كان أصحابه يعارضونه بالمقاييس فينتصفون منه فإذا قال أستحسن لم يلحقه واحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل .

النوع الثاني : الاستحسان بالنص وهو العدول عن حكم إلى حكم آخر بنص يقتضى هذا العدول .

ويكون ذلك في كل مسألة ورد فيها نص معين يفيد حكماً على خلاف الحكم العام الثابت بالنص العام الشامل لهذه المسألة ونظائرها أو القاعدة المقررة. وهو يشمل جميع الصور التي استثناها الشارع من حكم نظائرها .

ومن أمثلة ذلك : -

١ - السلم ويسمى بيع السلف بلغة أهل المدينة . وهو بيع شيء بالوصف إلى أجل بثمن عاجل . فإنه مستثنى بالحديث : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » استثناه الرسول وأجازه مع أنه صورة

= لهم قوة القياس وضعف الاستحسان ، وهذا ينفي عنهم تهمة الاستحسان بالهوى والتشهي، راجع أصول السرخسي في هذه المسائل ج ٢ ص ٢٠٤ وما بعدها فقد عد منها ثلاث مسائل واحدة في الصلاة والثانية في البيع والثالثة في الرهن ، ويقول في أولها : وبيان الاستحسان الذي يظهر أثره ويخفي فساده مع القياس الذي يستتر أثره ويكون قوياً في نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان . وهذه المسائل التي يرجح فيها القياس على الاستحسان اختلف علماء الحنفية في عدها فصاحب كشف الأسرار على أصول البزدوي يقول : إنها ست مسائل أو سبع ، وفي حواشي المنار هي سبع ، والأزميري في حاشيته على المرآة يقول إنها اثنتا عشرة مسألة بينما الطحطاوي في حاشيته على مراقي الفلاح يعد منها عشرة ويقول إنها تبلغ اثنتين وعشرين.

من بيع ما ليس عند الأنسان الذي نهى عنه بقوله : « يا حكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك » .

٢ – خيار الشرط فإنه ورد به النص وهو قول رسول الله لحبان بن منقذ وقد كان يغبن في البياعات : « إذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلاثة أيام » ، وهذا الخيار مانع من لزوم العقد حتى ينتهي الخيار مع أن القاعدة المقررة في العقود لزومها بمجرد تمامها .

٣ – ومنه قول أبي حنيفة : إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس. يريد بذلك أن الآية التي وردت في حد الزنى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » : عامة بلفظها فيدخل تحتها الزاني المحصن وغيره وهذا هو القياس ، ولما ثبت فعل الرسول وأصحابه وهو أنهم كانوا يرجمون الزاني المحصن استثناه وأخرجه من عموم الآية وحكم فيه بالرجم وسماه استحسانا على خلاف القياس .

٤ – قول أبي حنيفة فيمن أكل أو شرب ناسيا وهو صائم : «لولا قول الناس لقلت يقضى» . يريد بذلك أن أكل الصائم ناسياً يفسد صومه لأن ركن الصوم الأمساك عن المفطرات ، فإذا زال الركن لا يبقى الصوم في القياس وهو القاعدة المقررة في الصوم من أنه يفسد بكل ما ينافيه عمداً أو نسياناً ويجب القضاء على المفطر ،ولكننا استثنينا أكل الناسي وقلنا فيه بعدم الفساد فلا قضاء عليه للأثر المروي في ذلك وهو قول رسول الله لمن أكل وشرب ناسياً : «تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك » .

٥ – ومنه عقد الأجارة فإنها واردة على المنافع وهي معدومة والأصل في المعدوم عدم صحة تملكه ولا إضافة التمليك إليه ولكن النص ورد بجوازها لحاجة الناس إليها استثناء لها من هذا الأصل .

ويدخل في هذا النوع كل ما استثناه الشارع من أصل كلي بدليل خاص .

ويلحق بذلك الاستحسان بالأثر عن الصحابي ، لأن وروده على خلاف القياس يجعله في حكم المرفوع إلى رسول الله ﷺ .

من ذلك ما جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف : « وإذا رأى الإمام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمرا أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى تقوم به عنده بينة وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الأثر ، فأما القياس فإنه يمضي ذلك عليه ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما [1] .

فأما إذا سمعه يقر بحق من حقوق الناس فإنه يلزمه ذلك من غير أن يشهد به عليه » .

النوع الثالث : الاستحسان بالإجماع . وهو يكون بإفتاء المجتهدين في حادثة على خلاف القياس في أمثالها أو على خلاف مقتضى الدليل العام أو بسكوتهم وعدم إنكارهم على ما تعامل به الناس مما خالف القياس لحاجتهم إليه .

ومثلوا له بالاستصناع [2] وهو أن يتعاقد شخص مع صانع على أن يصنع له شيئاً نظير مبلغ معين بشروط معينة . فكان القياس وهو القاعدة المقررة في البيع عدم جواز ذلك ، لأن المتعاقد عليه معدوم وقت التعاقد وهو منهى عن بيعه ، ولكنه استحسن بالإجماع لأن المجتهدين في كل العصور رأوا الناس يتعاملون به ولا يستطيعون الاستغناء عنه فلم ينكروا عليهم فكان إجماعاً منهم

---

(١) والأثر هو ما رواه الإمام أحمد أن أبا بكر الصديق قال : لو رأيت رجلا على حد من حدود الله ما أخذته ولا دعوت أحدا حتى يكون معي غيري منتقى الأخبار .

(٢) ولقد ناقشت في الرسالة كون هذا ثبت بالإجماع ص ٣٥١ .

على ذلك ، وصار مستثنى من القاعدة العامة . كما استثنى رسول الله ﷺ السلم من عموم النهي عن بيع المعدوم .

ومنه دخول الحمام والاستحمام فيه من غير تقدير لمدة المكث ولا لكمية الماء المستعمل نظير أجرة متفق عليها ، فإن الناس تعاملوه من غير أن ينكر أحد من أهل الاجتهاد عليهم فكان مستثنى من القاعدة المقررة ، وهي أن يكون المعقود عليه فيها معلوماً ومدتها معلومة كذلك ، وهذا فيه جهالتان جهالة في المعقود عليه وهو الماء المستعمل ، وجهالة في المدة وكل واحدة منهما كافية في إفساد عقد الأجارة ، ولكنه استحسن لتعامل الناس حيث لا يترتب على هذه الجهالة نزاع .

النوع الرابع : الاستحسان بالضرورة ورفع الحرج : ومحله إذا كان العمل بالدليل العام يؤدي إلى حرج بين فيستثنى ذلك الموضوع لرفع الحرج . وهذا استثناء بالأدلة النافية للحرج .

ومن أمثلته : -

١ - جواز الشهادة على الشهادة في كل حق لا يسقط بالشبهة [١] وقبولها إذا مات الشهود الأصليون أو غابوا في مكان لا يصل إليه إلا بعد ثلاثة أيام أو أكثر أو مرضوا مرضاً يمنعهم من حضور مجلس القضاء ، مع أن الأصل في الشهادة المعاينة ، وهؤلاء لم يعاينوا ، فاستثنى ذلك لأجل الضرورة ، لأن أصحاب الحقوق لو كلفوا بإحضار الشهود الأصليين بعد موتهم أو في حالة غيبتهم الطويلة أو مرضهم الشديد لكلفوا محالا أو أمراً متعذراً عليهم فتضيع حقوقهم .

٢ - جواز الشهادة بالسماع في النسب والموت والنكاح والدخول وإن لم

---

(١) تبيين الحقائق للزيلعي ج ٤ ص ٢٣٨ -

يعاين الشهود ما شهدوا عليه استثناء من أصل اشتراط المعاينة ، لأن الناس لو كلفوا إحضار شهود عاينوا الولادة مثلا وقد لا يحضرها إلا امرأة أو مات المعاينون . لو كلفوا ذلك لوقعوا في حرج بين ، فجوزت الشهادة بالسماع لهذه الضرورة .

٣ - ومن أمثلته اغتفار الغبن اليسير في المعاملات مع أن كل غبن أكل لأموال النـــاس بالباطل للدليل العام في ذلك ، لكن الغبن اليسير عفى عنه وصحت المعاملة معه لضرورة أنه لايمكن الاحتراز عنه .

٤ - ومنه طهارة الآبار والحياض إذا وقعت فيها نجاسة بنزح مقدار معين من مائها مفصل في كتب الفقه . مع أن القياس أنها لا تطهر بذلك سواء بنزح كل الماء الذي كان بها وقت تنجسها أو بعضه ، ولأن ما تبقى في البئر أو نبـع بعد النزح يلاقي النجاسة فيتنجس . وكذلك ما صب في الحوض . فللضرورة حكم بطهارتها بنزح مقدار معـين حسبما وقع فيه من النجاسة دفعـا للحرج عن الناس .

النوع الخامس: الاستحسان بالمصلحة التي لم تبلغ حد الضرورة: ويتحقق ذلك في كل مسألة ثبت لهـا حكم بنص عـام شامل لها ولأمثالها أو بقاعدة مقررة ووجد أن تطبيق ذلك الحكم العام عليها يؤدي إلى مفسدة أو يفوت مصلحة فإنها تستثنى ويعطي لها الحكم الذي يحقق المصلحة .

منها : - ١ - ما روى عن أبي يوسف [١] من أنه قضى بتوريث زوج المرتدة منها إذا ارتدت في مرض موتها استثناء من القاعدة العامة . وهي عدم

---

(١) وعبارته في كتاب الخراج ص ١٨٢ . فإني استحسن أن أورث زوجها في هذه الحالة وأفرق بين ردتها في صحتها وردتها في مرضها الذي ماتت فيه وبه كان أبو حنيفة يقول : وليس بقياس . القياس أن لا ميراث للزوج كانت الردة في المرض أو في الصحة .

إرثه لانتهاء الزوجية بالردة . وجه الاستحسان هنا هو زجر المرتدة وأمثالها. ومعاملة لها بنقيض مقصودها من الفرار من الأرث .

٢ ــ ما أفتى به أبو يوسف ومحمد بتضمين الصناع ما بأيديهم من أمـوال الناس إلا إذا كان الهلاك من شيء لا يمكن الاحتراز منه كالحريق الشامل والنهب العام فإن ذلك استحسان على خلاف القياس وهو القاعدة المقررة في الضمان أن الأمين لا يضمن الأمانة إلا بالتعدي عليها أو بتقصير في حفظها .

وجه الاستحسان هو المحافظة على أموال الناس من الضياع نظـراً لكثرة الخيانات في زمنهم وضعف سلطان الأيمان على النفوس. وقد قال أبو حنيفة وزفر بعدم الضمان عملا بالأصل وهو القاعدة .

٣ ــ تجويز أبي حنيفة إعطاء الزكاة للهاشمي في زمانه استحساناً على خلاف القياس ، لأن الرسول حرمها عليهم فقال: « إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد » وقد جعل الله لهم في خمس الخمس من الغنائم ما يكفيهم ويغنيهم . وكان مقتضى ذلك أنه لا يجوز دفع الزكاة إليهم في أي وقت ، ولكن أبا حنيفة استحسن ذلــك إبقاء على حياتهم وحفظاً لهم من الضياع لما وقع عليهم الاضطهاد في زمنه ومنع عنهم حقهم في الغنائم . وقد وافقه الأمام مالك في ذلك .

النوع السادس : الاستحسان بالعرف : ومن أمثلته .

١ ــ أفتى الأمام محمد بن الحسن بصحة بيع الثمر مع شرط بقائه حتى يـتم نضجه مع أنه شرط لا يقتضيه العقد وهو شغل ملك الغير أو هو صفقة في صفقة لأنه إما إعارة للشجر في هذه المدة أو إجارة له جاء ضمن عقد البيع وهو منهى عنه بحديث : نهي رسول الله عن صفقتين في صفقة . أو هو بيع وشرط وقـد نهى رسول الله عن بيع وشرط . ولكن جريان العرف بذلك سوغه .

٢ - أفتى محمد بن الحسن أيضاً بجواز وقف المنقول إذا تعارفه الناس كالكتب والسلاح وأمثالها استحساناً على خلاف القياس . وهو القاعدة المقررة في الوقف وهي أن يكون مؤبداً ، ومقتضى ذلك ألا يجوز وقف المنقول استقلالاً عن العقار ، لأن المنقول عرضة للهلاك والتلف فلا يقبل حكم الوقف وهو التأبيد .

٣ - قرر فقهاء الحنفية فيمن استعار دابة فردها إلى بيت مالكها فهلكت لم يضمن استحساناً لتعارف الناس رد الدواب على هذه الحالة ، والقياس في المال المستعار أن يرد إلى مالكه في يده كالثياب وغيرها .

٤ - أن فقهاء الحنفية صححوا الشرط الذي جرى به العرف استحساناً على خلاف الأصل المقرر الثابت بحديث : « نهى رسول الله عن بيع وشرط » .

تلك هي أنواع الاستحسان عند الحنفية . وهي في مجموعها ترجع إلى أصل الاستثناء من النص العام أو القاعدة العامة ولم يخرج عنه إلا نوع واحد وهو القياس الخفي في مقابلة القياس الجلي .

فقد يكون تطبيق النص العام يترتب عليه الحرج في بعض الأحوال فيضطر المجتهد إلى الإستثناء لدفع الحرج ، وقد يكون إعمال القياس أو تطبيق القاعدة يترتب عليه حرج أو مشقة بالغة فيعدل عنه إلى ما هو أرفق بالناس وأيسر عليهم . فهو في الحقيقة علاج لما قد يترتب على تطبيق العموم والأقيسة في بعض الجزئيات من حرج ومشقة .

يدل لذلك تعريف السرخسي له . بأنه ترك القياس لما هو أرفق بالناس ، أو هو ترك العسر إلى اليسر .

وتعريف ابن رشد المالكي له : بأنه طرح لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة

في بعض المواضع فيعدل عنه لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع

ولقد صوره المالكية الموافقون للحنفية في العمل به ، بأنه استثناء صورة من عموم أمثالها لدليل اقتضى ذلك ، وهذا الدليل قد يكون عرفا أو مصلحة أو دفعاً لمشقة وإيثاراً للتوسعة على الناس أو مراعاة للخلاف كما يقرر ذلك الشاطبي في موافقاته، وحينئذ يتبين أنه ليس تشريعا بالهوى وإنما هو عمل بدليل معتبر وله أساس في كتاب الله وسنة رسوله وهو نصوص الاستثناء ورفـــع الحرج وتشريع الرخص .

كما يتبين أنه ليس دليلا مستقلا وإنما [1] هو خطة لعمل بعض المجتهدين وأن النزاع فيه لا يلتقي على معنى واحد حيث أراد القائلون به العمل بأحد الأدلة المعتبرة في مقابلة دليل آخر بينما أنكره المنكرون بمعنى آخر وهو القول بالتشهي بدون سند [2] أو ادعاؤه من غير بيان لحقيقته كما أشرنا لذلك من قبل أو هو

---

(١) ولا أدل على ذلك من أن كثيراً من الأصوليين من الحنفية لم يفردوه ببحث مستقل بـــل تكلموا عليه في بحث تقسيمات القياس كما فعل فخر الأسلام في أصوله وصدر الشريعة في توضيحه والكمال بن الهمام في تحريره وصاحب مسلم الثبوت وغيرهم . ومن أفرده ببحث خـــاص منهم كالسرخسي في أصوله مثلا نظر لأنه أمر مختلف فيه وأن الشافعي عناه بطعنه الذي وجهه إليه فحاول الدفاع عنه ببيان حقيقته وتفصيل أنواعه ليرد عنه طعن الطاعنين قبل أن يظهر وفـــاق المتخالفين .

(٢) يقول سعد الدين التفتازاني في حاشيته على التوضيح جـ ٣ ص ٢ : وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقق مقصود الفريقين ، ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فأن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة والقائلون بأن من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع

احتياط حتى لا يفتح هذا الباب لمن لم يتأهل للاجتهاد

أهمية الاستحسان

والاستحسان وإن لم يكن دليلا مستقلا كما قدمنا إلا أنه يكشف لنا عن طريقة بعض الأئمة في تطبيق أدلة الشريعة وقواعدها عندما تصدم بواقع الناس في بعض جزئياتها . فهو النافذة التي يطل منها الفقيه على واقع الناس فيرفع عنهم الحرج ويدفع الضرر ويحقق المنافع لهم بتطبيق مبادىء الشريعة وأصولها وهو من أقوى الأدلة على أن الفقه الأسلامي فقه واقعي بقدر ما تحمل هذه الكلمة من معان صالحة وليس فقهاً مثالياً خيالياً كما يزعم أعداؤه الذين يسرحون بعقولهم في عالم الخيال جهلا منهم بحقيقته أو حقدا عليه وتنفيراً للناس منه .

الفرق بين القياس والاستحسان

مما تقدم يتبين لنا الفرق بينهما وهو يتلخص في أمرين :

أولهما : أن القياس إلحاق المسألة بنظائرها في حكمها ، والاستحسان في غالب صوره قطع للمسألة عن نظائرها وإفرادها بحكم خاص لدليل من الأدلة .

فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع . والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح .. وبعد كلام قال : وبعدما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصاً كان أو اجماعاً أو قياساً خفياً إذا وقع في مقابلة دليل آخر فهو حجه عند الجميع من غير تصور خلاف . ا هـ المقصود

وفي بعض صوره ترك إلحاقها بنظير لها وإلحاقها بنظير آخر أقوى شبهاً وإن كان أخفى من الأول

ثانيهما : أن القياس يكون في المسائل التي لا دليل عليها غـــيره ومن ثم لا يكون لها إلا حكم واحد ، والاستحسان لا يكون إلا في المسائل التي تعارض فيها دليلان يعمل المجتهد بأرجحهما وهذا يقضي أن يكون للمسألة حكمان يعدل المجتهد عن أحدهما إلى الآخر بوجه يقتضي العدول .

المبحث الثاني

في المصالح المرسلة أو الاستصلاح

والكلام في هذا المبحث يتضمن بيان معنى المصلحة والمراد بها هنا، وموقف العلماء من حجيتها، ثم بيان أهميتها في التشريع، وأخيراً الفرق بينها وبين الاستحسان والقياس . ولتوضيح ذلك نقول .

المصلحة في اللغة – كما جاء في المعاجم [1] ضد المفسدة، وهي ما يترتب على الفعل مما يبعث على الصلاح . يقال رأى الأمام المصلحة في ذلك أي هو ما يحمل على الصلاح . ومنه سمى ما يتعاطاه الأنسان من الأعمال الباعثة على نفعه مصلحة تسمية للسبب باسم المسبب مجازاً .

وفي اصطلاح الشرعيين من فقهاء وأصوليين عرفوها بتعريفات عديدة [2] تفيد في مجموعها أن المصلحة في اصطلاحهم تطلق بأطلاقين . الأول مجازي وهو السبب الموصل إلى النفع .

---

(١) القاموس المحيط وأساس البلاغة .

(٢) قواعد الأحكام لعز الدين بن عبد السلام جـ ١ في عدة مواضع، وارشاد الفحول ص٢١٢، وشرح العضد لمختصر ابن الحاجب وغيرها من كتب الأصول .

والثاني حقيقي وهو نفس المسبب الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة ، ويعبر عنه باللذة والنفع أو الخير أو الحسنة على نهج الأطلاق اللغوي .

وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد: «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها » .

وهذه المنفعة المترتبة على الفعل لا ينظر إليها في التشريع باعتبار أنهـــا لذة موافقة لهوى النفوس محصلة لرغباتها المادية ، لأن الرغبات مختلفة والأهواء متنازعة ، والتشريع لا يخضع لهوى النفوس لما في ذلك من الفساد البين . يقول تعالى : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن » .

وإنما ينظر إليها من حيث تقام الحياة الدنيا للأخرى على معنى أنها شرعت لانتظام أمر الدنيا بدفع العدوان والظلم فيها وتقييد النفوس بكبح جماحها والحد من شهواتها .

هذا قدر متفق عليه بين العلماء . فالشارع في تشريعه يقدر الأفعال حسب نتائجها وثمراتها المترتبة عليها في ذاتها . فما فيه نفع أباحه أو أمر به ، وما فيه ضرر نهى عنه وحذر منه ، وهو في تقديره النفع والضرر ينظر للمجتمع لا للأفراد ، فقد يكون الفعل الموصل للنفع العام ضاراً ببعض الأفراد كالعقوبات فإنها مؤلمة لمن أقيمت عليهم ولكنها تعود بالخير على المجتمع فأمره بها لم يكن لأنها ضارة بل للمصلحة المقصودة من شرعها .

وقد يكون الفعل الموصل إلى الضرر نافعاً لبعض الأفـراد كالربا والغصب والزنى وشرب الخمر فأن فاعلها يلذ له أتيانها أو ينتفع بها ولكنها تعود بالضرر على المجتمع فنهى الشارع عنها لأنها مؤدية إلى ضرر المجتمع .

ومن يستقرىء ما يقع في هذه الحياة من أفعال لا يجد شيئاً منها يوصل إلى

نفع خالص ولا إلى ضرر خالص، بل كل فعل يترتب عليه نفع وضرر والحكم للغالب منهما، فما غلب نفعه كان نافعاً، وما غلب ضرره كان ضاراً.

يشير لذلك قوله تعالى: «يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما أثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»، ومن يستقرىء ما جاءت به الشريعة من أحكام يجدها لم تمنع إلا ما غلب ضرره وما عدا ذلك فإما مأمور به أو مباح. كما يظهر له أن النصوص لم تفصل أحكام جميع الأفعال التي تقع في هذه الحياة إلى أن تنتهي الدنيا وهو الأمد المحدد لهذه الشريعة بل فصلت أحكام الأفعال التي لا تتغير مصالحها ولا تختلف باختلاف الأزمان والبيئات.

ومن هنا لم تستوعب بالتفصيل مصالح الناس كلها بالاعتبار أو الألغاء، بل جاءت نصوصها باعتبار بعض المصالح فأذنت أو أمرت بتحصيل أسبابها، وبإلغاء بعضها الآخر فمنعت من فعل أسبابها، وبقي بعد ذلك ما يجد للناس دون بيان صريح واكتفت في ذلك بالبيان الأجمالي يقول تعالى: «يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات»، ويقول في وصف رسول الله: «يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم»، ويقول: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي»، ويقول: «وما جعل عليكم في الدين من حرج»، «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»، «إلا ما اضطررتم إليه».

ويقول رسول الله لصحابيين أرسلهما إلى جهة من الجهات: «يسّرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا»، «وأنه ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختيار أيسرهما ما لم يكن إثماً».

وهنا يتجلى لنا السر في شرعية الاجتهاد في هذه الشريعة خاتمة الشرائع. فمهمة المجتهد إزاء ما سكتت النصوص عن تفصيل أحكامه أن يبحث عن حكم

الله فيها فما وجد له نظيراً مما صرحت به النصوص ألحقه بطريق القياس ، فإذا عجز عن وجدان النظير لجأ إلى تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها وهي تحكيم المصالح وهي ثمرات الأفعال وما يترتب عليها من نتائج مهتدياً في ذلك بأسلوب الشارع في تشريعه ، فما غلب نفعه غلب على ظنه إباحة الشارع له وبالعكس فيما غلب ضرره .

وهذا النوع هو الذي سماه العلماء بالمصالح المرسلة ،وسميت بذلك لأطلاقها عن اعتبار الشارع لها أو إلغائها بنص خـــاص أو ما في معناه . ومن هنا قسم العلماء المصالح إلى أقسام .

أقسام المصالح

تنقسم المصالح إلى ثلاثة أنواع : مصالـــح معتبرة ، وأخرى ملغاة ، وثالثة مرسلة .

وهذا التقسيم هو الذي يتفق مع تعليل الأحكام بالمصالح كما جاء في تعليلات القرآن والسنة ومسلك الصحابة ومن جاء بعدهم من الأئمة والفقهاء. وقد بينا ذلك عند الكلام عن التعليل بالحكمة والمصلحة .

وأما على طريقة الأصوليين الذين يعللون بالأوصاف الظاهرة الضابطة للحكم والمصالح فجعلوا التقسيم للأوصاف فقالوا : الوصف المناسب للحكم الذي يمكن التعليل به إما أن يكون معتبراً بدليل من الأدلة بأن كان له أصل معين رتب الشارع عليه حكماً فيه ، أو يكون ملغى بدليل من الأدلة ،أو مرسل مسكوت عنه لم يدل دليل على اعتباره أو إلغائه ، ويسمونه المناسب المرسل . ونحن هنا لا تعنينا الأسماء بقدر ما يعنينا بيان موقف العلماء من التمسك بهـذا النوع

والاستدلال به على الأحكام الشرعية بعد توضيح أنواع المصالح .

النوع الأول : مصالح معتبرة : وهي ما قامت الأدلة الشرعية المعينة على رعايتها واعتبارها بأن أمرت بتحصيل أسبابها الموصلة إليها . وهـذه يجوز التعليل بها بالاتفاق وتعدية أحكامها إلى غير محال النصوص . وهذا النوع يشمل جميع المصالح التي جاءت الأحكام الشرعية لتحقيقها سواء كانت ضرورية وهي التي لا بد منها لقيام الحياة للعباد بحيث لو اختلت كلها أو بعضها أختل نظـام حياتهم وعمتهم الفوضى ، وتنحصر في المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال والنسل أو كانت حاجية وهي التي تسهل للناس حياتهم وترفع الحرج والمشقة عنهم . فإذا اختلت كلها أو بعضها وقعوا في الحرج ولحقتهم المشقة دون أن يختل نظام حياتهم . ففيها تيسير وترخيص بما يخفف المشقات . .

أو كانت تحسينية وهي التي تجمل بها الحياة وتكمل ولا يترتب على فواتهـا خلل في نظام الحياة ولا حرج ولا مشقة بل تصير الحياة غير طيبة . وهي ترجع في جملتها إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات . وسيأتي تفصيلها عند الكلام على بيان مقاصد التشريع ونكتفي هنا ببعض الأمثلة .

فحفظ الدين شرع الشارع لتحقيقه . الجها د في سبيل الله وقتـــل المرتد ، والمنكر لفرض من الفرائض وغير ذلك ،وحفظ النفس شرع لتحقيقه تحريم القتل وأيجاب القصاص من القاتل وأباحة تناول المحرم إذا لم يوجد المباح .

وحفظ العقل الذي شرع لتحقيقه تحريم المسكرات وكل ما يضر به ،وايجاب العقوبة على تناول المسكر .

وحفظ المال الذي شرع لتحقيقه تحريم أكل مال الغير بالباطل بطريق السرقة أو الغصب أو الرشوة أو الربا وغيرها ، وإيجاب ضمان المال المعتدى عليه وقطع يد السارق .

وحفظ النسل الذي شرع لتحقيقه الزواج وتحريم الزنى وإيجاب الحد على الزاني وغير ذلك من المشروعات .

النوع الثاني : مصالح ملغاة : وهي التي قامت الأدلة الشرعية المعينة على عدم اعتبارها والالتفات إليها في التشريع . وهذه لا يصح التعليل بها وبناء الأحكام عليها .

وكما قلنا من قبل : إن الشارع لم يلغ المصلحة بعنوان أنها مصلحة بل لما يخالطها من مفسدة تربو عليها أو لتحصيل مصلحة أخرى أعظم منها نفعاً .

فمثلا الاستسلام للعدو وان كان فيه مصلحة وهي حفظ النفوس من القتل ولكن الشارع أهدرها فأمر بقتال العدو لتحقيق مصلحة أرجح منها وهي حفظ كيان الأمة الأسلامية والاحتفاظ بكرامتها وعزتها .

ومن ذلك المصلحة التي لاحظها يحى بن يحى فقيه الأندلس في فتواه أحد الملوك في عصره لما واقع امرأة له في نهار رمضان ، بأن عليه أن يكفر بصوم شهرين متتابعين ، فلما اعترض عليه بعض الفقهاء في ذلك بقوله :لم لم تفته بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق والصيام والأطعام ؟ قال : لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه أن يفعل ذلك كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود .

فقد لاحظ أن الكفارة شرعت للزجر فاختار أصعب الأمور على نفسه لئلا يعود وهي في ذاتها مصلحة ،ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة وأوجب الكفارة على وجه التخيير بين الأمور الثلاثة كما فهم مالك أو على وجه الترتيب بين العتق والصيام والأطعام كما فهم غيره وهو ظاهر حديث الأعرابي .

وذلك لأن الصوم وإن كان فيه مشقة وزجر لمن ينتهك حرمة الصوم إلا أن

الأعتاق أمر رغب الشارع فيه لما فيه من تحرير الرقاب وإعادة الحرية إلى من سلبت حريتهم بالرق ، وأطعام الفقراء فيه توسعة عليهم . وفي كل منها مصالح متعدية تحقق النفع لأشخاص كثيرين ، أما الصوم ففيه مصلحة خاصة بشخص واحد فكانت المصلحة التي لاحظها في فتواه تعارضها مصلحة أخرى أعظم منها لاحظها الشارع في تشريعه .

على أن رسول الله حينما قال للأعرابي « أعتق رقبة » . ثم لما بين عجزه قال «صم شهرين متتابعين» فلما بين له عسر ذلك عليه قال « أطعم ستين مسكيناً » لم يفرق بين شخص وغيره بل أطلق ذلك فكانت هذه الفتوى مخالفة للنص الصريح .

ومن هذا النوع ما يثار من وقت لآخر من المطالبة بالتسوية بين المرأة والرجل في الميراث والشهادة والزواج الفردي بمنع تعدد الزوجات لرفع الغبن عن المرأة التي هي نصف المجتمع وقطع أسباب الخصومات بين الضرائر وما يحدث بين أولادهن من منازعات تفكك روابط الأسرة .

فهذه المصالح ألغاها الشارع ولم يعتبرها وشرع هذه الأحكام لمصالح أخرى تفوق تلك المصالح وليس كل ما يخال أنه مصلحة يربط به تشريع الأحكام .

النوع الثالث: مصالح لم يقم دليل معين على اعتبارها ولا على إلغائها: وهي موضع هذا البحث وهي التي حكى فيها الخلاف في كونها دليلا يستند إليه في تشريع الأحكام بإباحة بعض الأفعال أو المنع منها .

ومحلها الوقائع التي ليس فيها نص ولا إجماع سابق يبين حكمها ، وليس لها نظير معين مما نص على حكمه أو أجمع عليه تلحق به في حكمه بطريق القياس .

حجية المصالح المرسلة

يحكى الأصوليون فيها مذاهب ثلاثة [1] .

المذهب الأول : أنها حجة يجب العمل بها في محلها وتبنى عليها الأحكام .

المذهب الثاني : أنها ليست حجة فلا يجوز العمل بها مطلقاً . وأصحاب هذا الرأي فريقان ، فريق نفى حجية القياس ووقف عند النصوص وهم الظاهرية ومن سلك مسلكهم ، وفريق يعترف بالقياس ولكنه يمنع العمل بالمصلحة إلا إذا وجد المجتهد لها أصلا معيناً .

المذهب الثالث : التفصيل بين نوع ونوع فإن كانت ضرورية قطعية كلية صح العمل بها وإلا فهي مردودة وليست بحجة .

وقد اضطربت أقوال الأصوليين في نسبة المذهبين الأولين إلى القائلين بهما ، وأما الثالث فهو رأى الغزالي الذي صرح به في المستصفى . وقصد من كونها ضرورية أن تكون راجعة إلى حفظ أمر من الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة بالمحافظة عليها وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، ومن كونها قطعية أن يجزم العقل بتحقيق هذه المصلحة من إباحة الفعل أو تحريمه ، ومن كونها كلية أن تكون فائدتها عائدة على جميع المسلمين .

---

(١) وهناك مذهب رابع يحكيه بعضهم كأمام الحرمين وينسبه إلى الأمام الشافعي وهو أنه يعمل بها إذا كانت ملائمة للمصالح التي اعتبرها الشارع وبعبارة أخرى أن تكون على وفق المصالح التي اعتبرها الشارع بأن يكون الشارع اعتبر جنسها . وهذا عند التحقيق لا يخرج عن رأي القائلين بحجيتها لأن من اعتبرها لم يرد بها مطلق المصلحة بل أراد بها الملائمة لما اعتبرها الشارع منها .

فإذا كانت غير ضرورية أو لم تكن مقطوعاً بها أو فقدت كليتها فلا اعتبار لها .

وهذا المذهب الأخير بقيوده الثلاثة يصور هذا النوع من المصالح بصورة نادرة . إذ يندر أن توجد مصلحة كذلك لم يعتبرها الشارع . فهي عند التحقيق تخرج عن قسم المرسلة ، لأن الأدلة الكثيرة أثبتت هذا النوع ، وقد صرح غير واحد من الأصوليين [1] أنها بهذه القيود ليست من المصالح المتنازع فيها فهي موضع وفاق فلم يبق فيها إلا مذهبان مذهب القائلين بحجتها والمانعين لها ، وقد نسب بعض الأصوليين القول باعتبار المصالح المرسلة إلى الأمام مالك فقط .

وهذه النسبة مخالفة للواقع في المذاهب الفقهية إذ ما من مذهب من هذه المذاهب إلا وفيه القول بها غير أنهم لم يتوسعوا فيها توسع الأمام مالك كما صرح بذلك كثير من العلماء [2] .

---

(١) راجع التحرير بشرح التيسر جـ ٤ ص ٣٢٧ ومسلم الثبوت ، ويقول القرطبي من المالكية هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها كما نقله الشوكاني عنه في إرشاد الفحول ص ٢١٣ .

(٢) يقول القرافي في مختصر التنقيح : «أما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بأبداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة » ويقول في تنقيح الفصول ص ١٩٩ هي عند التحقيق . في جميع المذاهب لأنهم يسرون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك » ويقول الزركشي في البحر المحيط . إن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك » وقال ابن دقيق العيد الشافعي ـ كما نقله الشوكاني عنه ـ الذي لا يشك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع «ويليه أحمد بن حنبل» ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ولكن لهذين ترجيح في استعماله .

مصحف واحد في خلافة أبي بكر للمحافظة على القرآن من الضياع بموت الحفظة عمل بمجرد المصلحة ، يقول عمر لأبي بكر : « إن القتل استحر بقراء القرآن يوم اليمامة وإني أخشى أن يستمر القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير » ، ثم يقول له عندما تردد أول الأمر : « إنه والله خير ومصلحة المسلمين » ، واتفاقهم على جمع الناس على مصحف واحد وحرق ما عداه في عهد عثمان خشية الاختلاف في القرآن كذلك .

يقول حذيفة بن اليمان لعثمان : أدرك الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب كما اختلف اليهود والنصارى .. إلى آخر القصة ، واستخلاف أبي بكر لعمر قبل وفاته ليس له سند ظاهر إلا المصلحة التي راعاها وهي جمع كلمة المسلمين ومنع اختلافهم في اختيار الخليفة من بعده وهم في وقت أحوج ما يكون إلى وحدة الصف وجيوشهم تقاتل خارج الحدود [1] .

وترك عمر الخلافة شورى بين ستة من كبار الصحابة فلم يترك الأمر كما تركه رسول الله ، ولم يعهد لواحد كما فعل أبو بكر وليس له سند في ذلك إلا المصلحة . وهي تضييق شقة الخلاف بينهم عند اختيار من يخلفه حتى لا تتشعب في وقت أطلت فيه رؤوس الفتنة .

وكذلك تدوينه الدواوين ، واتخاذه السجن ، وتأريخه بالهجرة لم يتقدمه أحد فيها ولكنه وجد المصلحة في ذلك ، ولقد أراق اللبن المغشوش بالماء تأديباً للغشاشين لئلا يغشوا الناس من بعده .

---

(١) جاء في كتاب العهد الذي أملاه أبو بكر على عثمان بن عثمان « إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب فإن بر وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه ، وأن جار وبدل فلا علم لي بالغيب والخير أردت ولكل أمرىء ما اكتسب « وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون » تاريخ الأسلام للدكتور حسن ابراهيم جـ ١ » .

كما شاطر الولاة الذي أثروا في ولايتهم أموالهم لتسع الاستغلال وغير ذلك كثير .

ولقد زاد عثمان الأذان الأول يوم الجمعة لأعلام الناس بدخول وقت الصلاة لما كثروا ووجد أن الأذان الذي كان قبل ذلك لا يكفي لتحقيق مـا شرع الأذان له .

وقد قدمنا أنهم استعملوا المصلحة في مقابلة القواعـد والنصوص العامة فخصصوها بها في بحث الاستحسان .

أدلة المنكرين لحجيتها

قالوا أولا : إن كون مصلحة معينة علة لحكم معين حـكم شرعي وضعي لايصار إليه إلا بدليل ولم يقم دليل خاص على اعتبار المصلحة المرسلة فيكون العمل بها عملا بلا دليل .

والجواب أن فرض الكلام في مصلحة لم يقم دليل خاص على اعتبارها كما لم يقم دليل على إلغائها ، والشارع الحكيم لم ينص على أفراد المصالح ، بل قامت الأدلة الكثيرة على أنه اعتبر المصالح في التشريع وأنه شرع الأحكام لجلبها للعباد ، وفي هذا إذن منه في العمل بها متى وجدت ، ولم يرد نص صريح يفيد تقييد المصلحة المعتبرة بالمنصوص عليها ولا بإلغاء المسكوت عنها ، ولا أدل على أنها معتبرة في التشريع من عمل الصحابة بل إجماعهم على العمل بها في وقائع كثيرة ولا يعقل أن يجمعوا على العمل بغير دليل .

وقالوا ثانيا : إن الشارع اعتبر بعض المصالح وألغى بعضها والمصالح المرسلة مترددة بين الإلغاء والاعتبار تحتمل أن تكون من المصالح المعتبرة وتحتمل أن

تكون من المصالح التي ألغاها ،ومع هذا الاحتمال لا يمكن الجزم باعتبارها وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح .

والجواب : أن القائلين باعتبارها لا يدعون الجزم والقطع باعتبارها ، بل يقولون : إنها مصلحة مظنونة ظناً ، ومجرد الاحتمال لا يقدح في اعتباره بل إنه لا يوجد إلا في صور الاحتمال .

ودعوى عدم المرجح غير صحيحة لأن ما اعتبره الشارع من المصالح كثير وما ألغاه قليل ، فإذا وجدت مصلحة لم يقم دليل على اعتبارها ولا على إلغائها بذاتها وفيها فائدة تعود بالنفع على العباد كان الظاهر إلحاقها بالأعم الأغلب دون القليل النادر .

على أن ما ألغاه الشارع من المصالح لم يكن إلغاؤه لذاته بل لما يخالطه من مفسدة تساويه أو ترجح عليه وهذا غير موجود في المصالح المتنازع فيها ، لأن الفرض أنها مصلحة راجحة فيمتنع إلحاقها بما ألغاه الشارع ويتعين إلحاقها بالمصالح المعتبرة .

وقالوا ثالثا : إن العمل بالمصالح المرسلة يؤدي إلى مفسدتين ؟ لأنه يفتح طريقاً لذوى الأهواء ومن ليس أهلا للاجتهاد ينفذون منه إلى التصرف في الأحكام الشرعية حسب أهوائهم وأغراضهم.وفى هذا إهدار للشريعة وخروج عن قيودها كما يؤدي إلى اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان والبيئات والأشخاص ،وهذا ينافى عموم الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان .

والجواب عن الأول : أن القائلين باعتبارها شرطوا في الأخذ بها – بعد التحقيق من كونها مرسلة لخلوها من دليل يدل على اعتبارها أو إلغائها – أن تكون من المصالح المحققة دون المتوهمة ، ومن المصالح العامة لا الخاصة بالأفراد ، وأن تكون معقولة في ذاتها بحيث لو عرضت على العقول السليمة تلقتها بالقبول .

ومع هذه الشروط تخرج عن أن تكون في متناول العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد فضلا عن العوام وأهل الأهواء لأنه لا يعرف تلك الأمور كلها إلا المجتهدون فهم الذين يستطيعون الوصول إلى أن تلك مصلحة خلت عن دليل يدل عليها أو يلغيها وأنها معقولة محققة غير موهومة نفعها عام لا خاص .

فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل في نطاق المصالح التي تبنى عليها الأحكام .

والتاريخ يحدثنا الحديث الصادق عن بعض الفقهاء والحكام أنهم هموا بالعمل بما ظنوه مصلحة دون أن يتوفر لهم صفة الاجتهاد فوقف العلماء في طريقهم وكشفوا لهم عن خطئهم فرجعوا إلى الصواب [1] .

وأما الثاني وهو اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان والبيئات فلا قبح فيه، بل هو معدود من محاسن الشريعة، وهو من الطرق التي تجعلها عامة وصالحة لكل زمان ومكان ، وهذا الاختلاف لم ينشأ من الاختلاف في أصل الخطاب حتى يكون إهداراً لعموم الشريعة ، وإنما نشأ من تطبيق أصل عام وهو أن المصلحة

---

(١) من ذلك أن بعض القضاة في زمن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز شاوره في قتل من سب الخليفة ظنا منهم أن في هذا مصلحة ، ولكن الخليفة رد عليه ذلك، لأن سب الخليفة لا يستوجب القتل في شرع الله .

وأن بعض القضاة شاور ابن دقيق العيد في قطع أنملة شاهد زور ليمنعه من الكتابة فأنكر عليه أشد الإنكار لأن عمله لا يستوجب هذا العقاب ، كما يحكى عن السلطان سليم أنه هم بقتل جماعة خالفوا أمره في بيع الحرير ظنا منه أن في ذلك مصلحة أذن الشارع في المحافظة عليها فدخل عليه علاء الدين الجمالي أحد علماء الحنفية في ذلك الوقت منكراً هذا العمل ، فقال له السلطان سليم : أما يحل قتل الثلث لإصلاح نظام الباقي ؟ فقال له الشيخ : ولكن إذا أدى الحال إلا خلل عظيم . فعفا السلطان عن الجميع .

التي لم يرد فيها دليل معين يقضي فيها المجتهد حسبما يظهر له وجه المصلحة ؛ فكأن الشارع يقول لمن أوتي العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ولم تجدوا في الأدلة ما يدل على اعتبارها أو إلغائها فزنوا المصلحة بعقولكم الراسخة في فهم المقصود من التشريع وقرروا الحكم الملائم لها .

وإليك هذا المثل الرائع لاختلاف الحكم باختلاف المصلحة التي قدرها المجتهد يروى عن خليفتين من الخلفاء الراشدين . جاء في الآثار أن عثمان رضي الله عنه ادعى عليه فبذل المال وقبل الصلح وقال : إن حلفت ربما يصيبني آفة فيقول الناس إنه حلف كاذباً . فعل ذلك بينما حلف عمر حينما ادعى عليه ولم يدفع المال صلحا خشية أن يقال : إنه كان كاذباً ودفع المال فراراً من اليمين [1].

وكم لأصحاب رسول الله من اختلاف في الأحكام تبعاً لاختلافهم في تقدير المصلحة .

وبعد فقد ظهر أن المانعين لحجية المصالح المرسلة لم يؤيدوا رأيهم بدليل صحيح وكل ما تمسكوا به لا يخرج عن كونه شبهاً كشفت المناقشة حقيقتها فذابت فرجح بذلك القول بحجيتها ولكن الذي يقدرها هو المجتهد فإذا لم يجد نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً لجأ إلى المصالح يعمل بها ويستنبط الأحكام للوقائع الجديدة على ضوئها .

---

(١) راجع المبسوط للسرخسي ج ١٦ ص ٧٤ ، وكتاب محاسن الاسلام ص ٨٧ لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري الحنفي المتوفي سنة ٥٤٦ هـ .

وعبارته جاء في الآثار أن عثمان رضي الله عنه ادعى عليه فبذل المال وقبل الصلح ، وقال : إن حلفت ربما يصيبني آفة فيقول الناس : إنه حلف كاذباً فدفع المال صيانة للمسلمين عن قيل وقال ، وعمر رضي الله عنه حلف حين ادعى عليه فانه لو لم يحلف ودفع المال يقال : إنه كان كاذبا في إنكاره فحلف صيانة للمسلمين عن هذا الظن والوهم .

أهمية المصالح المرسلة

فإذا خرجنا عن نطاق الاستدلال إلى الواقع وجدنا أن رفض العمل بالمصالح المرسلة في تشريع الأحكام يجعل الشريعة جامدة لا تساير مصالح الناس المتجددة وتقف بهم عند حدود ما نصت عليه من المصالح اعتباراً أو إلغاء وما أمكن إلحاقه بها بطريق القياس ، وقد لا يتيسر ذلك الالحاق أو قد يترتب على العمل به إيقاع الناس في حرج وهـذا مناف لعموم الشريعة وأبديتها وجعلها رحمة للعالمين .

وبعكس ذلك نجد اعتبارها يجعل منها شريعة مرنة تساير مصالح الناس ، ولا تقف بهم وسط الطريق فتحكم على أفعالهم بما يعود عليهم بالنفع ويدفع عنهم الضرر .

وعلى ضوء المصالح يستطيع أولياء الأمور الذين وقفوا بأنفسهم على أسرار التشريع أو بمعونة العلماء إصدار التشريعات في كل جديد لا نص فيه ولا إجماع مما سكت الشارع عنه ولم يجدوا فيه قياساً صحيحاً بعد تقديره بميزان المصلحة الشرعية .

فبواسطة هذا الأصل يستطيع الفقهاء أن يخرجوا أحكاماً شرعية للكثير من المسائل التي صدرت بشأنها القوانين . كتحديد أجور العمال والصناع والمساكن ، وتنظيم الصناعة والزراعة والتجارة الداخلية والخارجية والملكية ، وفرض عقوبات رادعة لبعض الجرائم كتعاطي المخدرات والاتجار فيها ، وإنشاء بعض العقود على وجه معين كتوثيقها أو تسجيلها بحيث لا تترتب عليها آثارها القانونية إلا إذا صدرت على هذا الوجه . وكل ما يتعلق بتنظيم المجتمع مما لم

يرد بشأنه نص في كتاب الله أو سنة رسوله [1] .

لو فعلنا ذلك لاستجاب الناس لتلك التشريعات عن طيب نفس إذا علموا أن شريعة الله تقرها على وجه خاص فلا تزال فيهم بقية من دين .

ولو أضفنا إلى ذلك العمل على نشر المزيد من الوعي الديني والخلقي لما لجأ الناس إلى التحايل عليها باختراع الوسائل للخروج من سلطانها وقديماً قيل : « تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الأمور » .

الفرق بين المصالح المرسلة و الاستحسان

تفترق المصالح المرسلة عن الاستحسان في أن الاستحسان في غالب صوره استثناء من القواعد والنصوص العامة . فهو لا يكون إلا في الوقائع التي فيها دليل يثبت حكماً فيعدل عنه المجتهد إلى حكم آخر لدليل أقوى من الدليل

---

(١) فمثلا مسألة الادخار التي كثر الكلام فيها والأعلان عنها بشتى الوسائل لترغيب الناس فيها إذا أردنا معرفة حكم الشريعة فيها نعلن للناس أولا أن كتاب الله ينهى عن الأسراف والتبذير ويجعل المبذرين إخوان الشياطين ويأمر بمساعدة المحتاجين ويحض على الانفاق في سبيل الله الشامل لوجوه الخير كلها التي تعود على الأفراد والجماعات بالنفع ، وشرع ما شرع من وجوه التكافل الاجتماعى ليعيش الناس في وئام وسلام ، وحذر من الأنانية ورغب في الأيثار وتوعد الكانزين للمال بدون تداول والذين لا ينفقونه في سبيل الله بعذاب أليم وأن رسول الله يقول : « لأن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس » فنخلص من ذلك إلى أنها تقرر مبدأ الأدخار النافع ولكنها لم تحدد له طريقة معينة بنص معين بل تركته ليختار الناس الطريقة المثلى التي تحقق الغرض المقصود منه . فنستطيع تحديدها بما يكون أكثر نفعاً للمدخر والمجتمع معاً . ولا يمكن ترك ذلك لكل فرد يذهب فيه المذهب الذي يحلو له . فقد يختار طريقة تعطل المال عن التداول أو تكون وسيلة إلى ضياعه فيتعين أن تتولاه الهيئات أو الدولة نفسها لأن في ذلك ضماناً لفائدته التى تعود على المدخر نفسه بحفظ ماله وتجميعه لوقت الحاجة وعلى المجتمع بتنميته في مشروعاتها العامة التى تعود بالنفع على الجميع . فهذه مصلحة راجحة لا تختلف عن المصالح التى جاءت بها شريعة الله .

الأول ، ولا يتحقق ذلك إلا عند تعارض دليلين في جزئية من جزئيات القاعدة أو الدليل العام .

أما المصلحة المرسلة فلا استثناء فيها بل يعمل بها فيما ليس فيه دليل ومن ثم لا يكون لها حكم سابق بل الحكم ما قضت به المصلحة ، ولا يوجد في مجالها تعارض .

والاستحسان وإن كان يشترك معها في أنه قد يكون بالمصلحة إلا أنه يكون بطريق الاستثناء ، وهذا هو السر في تمثيل بعض العلماء ببعض أمثلة الاستحسان للمصلحة تساهلا أو لخفاء الفرق الدقيق بينهما .

المبحث الثالث

في سد الذرائع [1]

الذرائع جمع ذريعة وهي لغة الوسيلة التي يتوصل بها إلى شيء آخر مطلقاً . وفي الاصطلاح الشرعي هي ما تكون وسيلة وطريقاً إلى الشيء الممنوع شرعاً . وهذا هو الغالب المشهور في استعمالها . ومعنى سدها منعها بالنهي عنها

وقد تطلق على ما هو أعم من ذلك فتعرف بأنها مـا تكون وسيلة وطريقاً إلى شيء آخر حلالاً كان أو حراما ، وهي بهذا المعنى قد تسد إذا كانت طريقاً إلى مفسدة ، وقد تفتح إذا كانت طريقاً إلى مصلحة . ولكنها أكثرما تستعمل في الأول ،ولذلك جعلوا عنوان البحث « سد الذرائع » ونحن نتكلم عنها بهذا المعنى لأنه المعدود من الأصول لكثرة استعماله .

وقبل الكلام على هذا الأصل وبيان موقف العلماء منه نمهد لذلك فنقول :

إن المقاصد الشرعية وهي جلب المنافع للناس ودفع المفاسد عنهم لا يتوصل

---

(١) راجع هذا الموضوع في كتاب الفروق للقرافي جـ ٢ ص ٣٢ في الفرق الثامن والخمسين « بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل » ، جـ ٣ ص ٢٦٦ في الفرق الرابع والتسعين « بين قاعدة ما يسد من الذرائع وما لايسد منها» ، وكتاب الموافقات للشاطبي جـ ٤ ص ١٩٤ وما بعدها ، وإعلام الموقعين لابن القيم جـ ٣ ص ١١٩ وما بعدها ، وإرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٧ .

إليها الا بأسباب تفضى إليها ، فترد التكاليف على هذه الأسباب وهي لا تكون إلا من أفعال المكلفين التي هي موضع التكليف .

وبالاستقراء نجد أن الأفعال الموصلة إلى المصالح يطلبها الشارع أو يأذن فيها، والأفعال الموصلة إلى المفاسد ينهى عنها ويمنع منها .

وما يصدر من المكلفين من أفعال وأقوال ورد النهي عنها قد يشتمل على المفسدة بنفسه بأن يوصل إليها بدون واسطة كالزنى والسرقة والقتل والطعن في الأعراض بالقذف ، وقد لا يوصل إليها بنفسه ولكنه يكون وسيلة إلى شيء آخر يوصل إليها . كالخلوة بالأجنبية فأنه لا يتحقق به اختلاط الأنساب وفساد الفراش ولكنه وسيلة إلى الزني الذي يترتب عليه تلك المفسدة .

وكأن يرشد شخص ظالماً إلى مكان شخص بريء يريد أن يوقع به الأذى فإن الأرشاد في ذاته لا يتحقق به الأيذاء وإنما هو وسيلة إليه .

والشارع في نهيه عن المفاسد لم يقصر نهيه على الأفعال الموصلة بنفسها إلى المفاسد ، وإنما قصد إلى كل وسيلة تفضى إليها بطريق غير مباشر فمنعها أيضاً ، فهو بذلك يسد الطرق الموصلة إلى المفاسد وإن كانت في ذاتها مباحة أو لا مفسدة فيها . لأنه لا يعقل أن يحرم شيئاً ثم يبيح الوسائل الموصلة إليه وإلا كان نقضاً لتحريمه وإغراء النفوس بما حرمه ، وهذا لا يتصور من عاقل فضلا عن أحكم الحاكمين سبحانه .

ومن يتتبع تشريعات القرآن والسنة يجد من ذلك الشيء الكثير .

يقول الله تعالى : «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير

علم[1] » فقد نهى الله المؤمنين أن يسبوا أصنام المشركين ، وهو في ذاته مباح بل مطلوب لأنه تحقير لشأن المشركين وإذلال لهم بتوهين ما عظموا ، نهاهم عن ذلك لئلا يكون ذريعة إلى سب المولى سبحانه وهو من أكبر المفاسد .

ويقول سبحانه : « ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن[2] » فقد نهى النساء أن يضربن الأرض بأرجلهن في مشيتهن ليسمع الرجال صوت خلخالهن ، لأن هذا ذريعة إلى تطلع الرجال إليهن فتتحرك فيهم الشهوة .

فيقاس عليه كل فعل يثير : الفتنة كالتزين الفاضح والتعطر عند الخروج حتى ولو كان للصلاة ، بل إن رسول الله نهى المرأة إذا خرجت إلى المسجد أن تتطيب فيقول : « إذا شهدت إحداكن المسجد فـــلا تمس طيباً » ، وفي حديث آخر يقول : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وليخرجن تفلات » .

والشارع يراعى في نهيه عن الوسائل ما يغلب فيه التوصل إلى المفسدة أمـا ما لا يوصل إليها إلا نادراً فلا ينهى عنه .

يقول تعالى: « يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمـــانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهـــن طوافون عليكم بعضكم على بعض[3] » ، فقد أمر المماليك ومن لم يبلغ الحلم من الأحرار بالاستئذان قبل الدخول في هذه الأوقات الثلاثة لئلا يكون الدخول

---

(١) الأنعام - ١٠٨ .

(٢) النور - ٣١ .

(١) النور - ٥٨

بغير إذن ذريعة إلى اطلاعهم على ما لا يجوز الاطلاع عليه ، لأن هذه الأوقات مظنة التجرد من الثياب أو لبس ثياب خاصة ، وأما غيرها فليس فيها ذلك فرفع الجناح عن دخولهم بدون استئذان معللا ذلك بالطواف ..

ويقول رسول الله ﷺ : « إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه » قالوا يا رسول الله : كيف يلعن الرجل والديه » ؟ ، قال : « يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه » .

فقد جعل سب الرجل أبا الأجنبي وأمه سبا لوالديه ، لأنه وسيلة إليه .

ويقول لعائشة أم المؤمنين : « لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم بنيته على أساس إبراهيم » فقد امتنع عن هدم البيت وبنائه على قواعد إبراهيم الأولى التي رسمت له بطريق الوحي مع ما فيه من المصلحة لما يترتب عليه من نفرة العرب من هذا العمل لقرب عهدهم بالجاهلية .

ولما طلب من رسول الله قتل بعض المنافقين وقد ظهر منهم ما يوجب القتل قال : « أكره أن يتحدث العرب عنا أن محمداً قاتل بقوم حتى أظهره الله تعالى بهم ثم أقبل عليهم يقتلهم » وفي رواية « أخشى أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » .

فقد امتنع رسول الله عن قتلهم مع أنه مباح وفيه التخلص من طائفة طالما آذت المسلمين ولكنه تركه لما يترتب عليه من مفسدة أكبر . وهي أن قتلهم ينفر الناس من الأسلام إذا سمعوا أن رسول الله يقتل أصحابه .

وقد نهى عن أن تقطع أيدي السارقين في الغزو لئلا يلحق هؤلاء بالعدو .

وأمر أن يفرق بين الأولاد ذكورهم وأناثهم في المضاجع لئلا يكون ذريعة إلى

الفساد بقصد أو بغير قصد لاتحاد الفراش فيقول : « مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع».

وغير ذلك كثير

وقد عمل أصحاب رسول الله بعده بهذا الأصل فأجمعوا على قتل الجماعة بالواحد وإن لم يكن فيه التماثل الذي بنى عليه القصاص في هذه الحالة لأنه قد يكون ذريعة إلى كثرة القتل وسفك الدماء البريئة ، فكل من أراد أن يقتل عدوا جمع له جماعة وقتلوه وهم مطمئنون لعلمهم بأنهم لا يقتلون به بل يغرمون شيئاً من المال وما أسهله عليهم .

وقد حكموا بتوريث المطلقة بائناً في مرض الموت ، لأن الطلاق في هذه الحالة ذريعة إلى قصد حرمان المرأة من الميراث بعد أن تعلق حقها بالمال بسبب المرض . فعل ذلك عثمان لما طلق عبد الرحمن بن عوف زوجته تماضر بنت أصبغ الكلبية في مرض موته ، وكان ذلك بحضر من كبار الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان إجماعاً على ذلك .

موقف العلماء من سد الذرائع

إن ما جاء به نص أو ثبت فيه إجماع من هذا الأصل فلا كلام فيه لثبوته بدليل صحيح وعلى كل فقيه أن يعمل به ، ولكن هل نقف به عند ذلك ونغلق بابه أو نبقي الباب مفتوحاً للمجتهدين ليعملوا به في كل جديد ؟

لا خلاف في أن الظاهرية الذين يقفون عند ظواهر النصوص ومن سلك مسلكهم لا يعملون به لأنهم رفضوا قبل ذلك العمل بالقياس والمصلحة .

ولكن الخلاف بين غيرهم . فعلماء الأصول ينسب الكثير منهم العمل به إلى الأمام مالك فقط كما نسبوا إليه العمل بالمصلحة المرسلة وحده ، وقد بينا خطأ هذه النسبة فيما سبق . وكذلك هنا لأن من يتتبع تفريعات المذاهب يجدها لا تخلوا من العمل به غير أنها تختلف قلة وكثرة ، فالأمام مالك هو الذي توسع فيه حتى عم أكثر أبواب الفقه عنده [1] وهذا ما جعل بعض المحققين يقسم الذرائع إلى أقسام ليتبين مواضع الوفاق والخلاف بينهم .

يقول القرافي في فروقه : وليس سد الذرائع من خواص مالك كما يتوهمه الكثير من المالكية ، بل الذرائع ثلاثة أقسام قسم أجمعت الأمة على سده ، وقسم أجمعت على عدم سده ، وقسم مختلف فيه [2] .

---

(١) يقول الشاطبي في موافقاته ج ٤ ص ١٩٥ : قاعدة سد الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه . هي في حقيقتها التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة وبعد أن مثل لها بمثال قال : وخالف الشافعي فيه . .

(٢) ولقد قسمها ابن القيم في إعلام الموقعين تقسيما آخر فقال ما خلاصته:ولا بد من تحرير لهذا الموضع قبل تقريره ليزول الالتباس فيه فنقول : الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان، أحدهما أن يكون وضعه للأفضاء إليها كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية ونحو ذلك فهذه الأفعال والأقوال وضعت مفضية لهذه المفاسد وليس لها ظاهر غيرها .

الثاني أن تكون موضوعة للأفضاء إلى أمر جائز أو مستحب فيتخذ وسيلة إلى المحرم أما بقصد أو بغير قصد منه .

فالأول كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل أو يعقد البيع قاصداً به الربا ، والثاني كمن يصلي تطوعاً بغير سبب في أوقات النهي ثم هذا القسم من الذرائع نوعان أحدهما أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته ، والثاني أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته .

فههنا أربعة أقسام .

الأول وسيلة موضوعة للأفضاء إلى المفسدة . الثاني وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوصل

وإليك تفصيل هذه الأقسام .

أولاً : الوسائل التي تفضى إلى المفسدة على وجه القطع أو الظن القريب منه، وهذا هو الذي اتفق العلماء على سده ، كبيع السلاح وقت الفتنة ، وبيع العنب لمن يعصره خمراً وكذلك حفر الرجل بئراً في مدخل داره وهو يعلم أن شخصاً يزوره في ظلام الليل ؛ فهذا الفعل في ذاته مباح لكنه يوصل قطعاً أو ظناً قريباً منه إلى المفسدة .

الثاني : الوسائل التي تفضي إلى المفسدة نادراً وهذا متفق على عدم منعه وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم كالمنع من زراعة العنب خشية اتخاذ الخمر منه فإنه لم يقل به أحد ، لأن في زرع العنب نفعاً كثيراً فلا يترك ذلك باحتمال اتخاذ الخمر منه .

ومن ذلك تسيير البواخر في البحر فإن فيه منافع كثيرة وقد يفضى ذلك إلى الغرق ولكنه ليس بالكثير فلا يمنع وكذلك كل فعل فيه منفعة راجحة وإن كان يترتب عليه في بعض الحالات ضرر .

الثالث : الوسائل التي تتردد بين أن تكون ذريعة إلى مفسدة وبين ألا

إلى المفسدة . والثالث وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالباً ومفسدتها أرجح من مصلحتها . الرابع وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضى إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها مثل النظر إلى المخطوبة والمشهود عليه وهذا القسم مستحب أو واجب حسب درجاته في المصلحة . والقسم الأول ممنوع كراهة أو تحريماً بحسب درجاته في المفسدة بقي النظر في القسمين الوسط هل هما مما جاءت الشريعة بإباحتهما أو المنع منهما واختار المنع فيهما ثم ذكر لذلك تسعة وتسعين مثالاً مما جاء في القرآن والسنة وعمل الأئمة . . . .

تكون وهو موضع اختلاف العلماء ومن أمثلته . قضاء القاضي بعلمه فإنه متردد بين أن يكون وسيلة إلى حفظ الحق إذا لم تقم عليه بينة وأن يكون وسيلة إلى مفسدة الجور في القضاء لمن ضعف سلطان الأيمان في نفسه . ولهذا اختلف العلماء فيه فمنهم من جوزه ومنهم من منعه سدا لذريعة الفساد .

ومنه حفر الرجل بئراً في داره بجوار حائط جاره ليتجمع فيها المـــاء فإنه مأذون فيه باعتبار أنه تصرف في خـالص ملكه يؤدي إلى مفسدة أحياناً هي هدم حائط الجار فاجتمع في هذا مصلحة للمالك ومفسدة للجار ، فوقع الخلاف في الترجيح . فمنهم من منعه وألزمه بالضمان إذا ترتب عليه الهدم ، لأن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة ، ومنهم من لم يمنعه لأنـــه تصرف في خالص ملكه فهو مأذون فيه فلا ضمان عليه لأنه لا يجتمع إذن وضمان إلا إذا وجدت قرينة تدل على أنه قصد بهذا الفعل الأضرار بالغير .

ومنه ما إذا باع سلعة لآخر بمائة مؤجلة إلى أجل معين ثم اشتراها البائع منه بتسعين حالة ودفعها إليه ، فإن البائع توصل بهذا البيع إلى إعطاء المشترى تسعين نقداً بمائة مؤجلة ، وبذلك يكون البيع ذريعة إلى الربا .

وقد اختلف الأئمة في هذا البيع فذهب مالك إلى منعه سدا لذريعة الربا . وذهب الشافعي إلى صحة كل من العقدين لأن كلا منهما قصد به ما ترتب عليه وما دام المشترى قد قبض السلعة فقد صارت ملكاً له يتصرف فيها كيف شاء وحال المؤمن يحمل على الصلاح .

وأبو حنيفة يصحح العقد الأول دون الثاني لأنه الذي يحقق الربا فيقتصر الفساد عليه ويوافقه في ذلك ابن حنبل (١) وينبغي أن يقيد هذا الخلاف بما إذا

---

(١) راجع فتح القدير ج ٥ ص ٢٠٧ وكذلك كشاف القناع للحنابلة .

وقد قال رسول الله ﷺ: « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »، وقال: « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ألا وإن حمى الله محارمه فمن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه ».

وحينئذ نستطيع أن نقول: إن سد الذرائع أصل من أصول التشريع متفق عليه في الجملة وإن وقع الخلاف في تطبيقه في بعض جزئياته وهو أصل مهم حتى قال بعض العلماء إنه أحد أرباع التكليف [1].

« وضع سد الذرائع بين الأدلة »

يبقى بعد ذلك النظر في سد الذرائع لبيان هل هو في حقيقته دليل من الأدلة أو لا ؟

الناظر فيما ورد فيه يجد أنه في غالب صوره عبارة عن أمر مباح يمنع في موضع من المواضع لكونه وسيلة موصلة إلى مفسدة وهو بذلك لا يخرج عن كونه عملا بنوع من المصلحة التي هي جلب المنافع ودفع المضار، فهو إذن نوع من المصلحة وليس أمراً مستقلا، فإذا قلنا هذا الشيء يمنع سدا لذريعة الفساد كان مساوياً لقولنا هذا ممنوع دفعاً لما يترتب عليه من المفسدة .

---

(١) يقول ابن القيم في إعلام الموقعين: باب سد الذرائع أحد أرباع التكليف فإنه أمر ونهي والأمر نوعان أحدهما مقصود لنفسه والثاني وسيلة إلى المقصود. والنهي نوعان أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين.

فالفقيه حينما يعمل بسد الذريعة يجعل من كون المباح موصلا إلى الحرام أمارة على تحريمه .

بل من يمعن النظر يجده شيئا آخر غير الأدلة لأن سد الذريعة معناه منع الفعل المباح الموصل إلى المحرم ، وهذا المنع هو الحكم ، والحكم غير الدليل فيكون أشبه بالقواعد الفقهية التي يطبق حكمها على جزئياتها فكأن الشارع قال : الشيء المشروع إذا اتخذ وسيلة إلى غير المشروع امنعوه [1] .

ومع ذلك فهو أصل عظيم في باب التشريع فبواسطته يستطيع ولي الأمر الذي يحكم بشريعة الله أن يمنع من بعض المباحات التي اتخذها الناس وسائل إلى المفاسد والأضرار بالمجتمع ويسد عليهم أبوابها ، ويكون عمله هذا عملا شرعياً مستنداً إلى أصل من أصول الشريعة .

ومع ملاحظة أن يكون هذا الأمر المباح موصلا إلى مفسدة محققة لا موهومة ، وتكون من نوع المفاسد التي أثر عن الفقهاء المنع في نطاقها حتى لا يتخذ ذريعة إلى مفسدة أعظم وهي التضييق على الناس وإيقاعهم في حرج بين ، لأن الشريعة التي قررت سد الذرائع قررت معه رفع الحرج ودفع المشقة عن عباد الله . في نصوص كثيرة حتى كان رسول الله يدعو ربه بالمشقة على من يوقع بأمته المشقة ، وبالرفق على من يرفق بها فيما رواه الأمامان أحمد ومسلم عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت : سمعت رسول الله يقول : « اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا

---

(١) وحينئذ يكون أشبه بما قيل عن الاستحسان : بأنه ليس دليلا بل هو خطة يسلكها المجتهد في بعض جزئيات الدليل العام المحرم فيستثنيها ويعطيها حكماً مغايرا لنظيراتها فتباح بعد المنع فكأن الشارع قال : الشيء الممنوع إذا أدى إلى حرج شديد أو أوقع الناس في مشقة بالغة فأبيحوه أو ارفعوا عنه المنع .

فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولى من أمر أمتى شيئاً فرفق بهم فارفق به [1] ».

وهنا ننبه على أمر آخر هو أن الشريعة لم تقف بالذرائع عند وسائل الفساد فسدتها بل جاوزت ذلك إلى وسائل المصالح ففتحتها ، فقد تبيح الممنوع لما يترتب عليه من مصلحة أرجح من مفسدته ، وهو ما سبق في الاستحسان .

ومن ذلك إباحة المحرم أو رفع أثمة في مواضع الضرورة « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ، ومن هنا قرر الفقهاء في قواعدهم « الضرورات تبيح المحظورات » ثم زادوا ذلك فقالوا : « الحاجة تنزل منزلة الضرورة ». ألا ترى أنها أباحت دفع المال للعدو لتخليص الأسرى مع أن في دفع المال إليه تقوية له وهو حرام لأنه إضرار بالمسلمين لكن مصلحة الأسارى أعظم نفعا لأنه تقوية للمسلمين من ناحية أخرى .

وفي هذا يقول القرافى في فروقه [2] : تنبيه : أعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح ، فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطة ، وكلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنها تبع له في الحكم » .

واعتبار الذرائع سداً وفتحاً بهذه الصورة دليل آخر غير ما سبق على مرونة

---

(١) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار جـ ٧ ص ١٨٩ .

(٢) جـ ٢ ص ٣٢

شريعة الله وأنها بحق نزلت رحمة للعالمين تساير واقع الناس في كل جديد نافع . فهي شريعة الخلود ولن يخلص الناس من حيرتهم التي يعيشون فيها إلا الرجوع إليها ، وليست الشريعة شعارات كاذبة ترفع من حين لآخر ، ولكنها حقيقة واقعة هي عقيدة وعمل « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون »[1] .

* * *

---

(١) التوبة - ١٠٥ .

المبحث الرابع

في العرف

والكلام على العرف يتضمن بيان معناه وأنواعه وحجيته ، وهل هو دليل مستقل ، ومجال العمل به ، وتغير الأحكام بتغيره ، ثم مقارنة إجمالية بين مركز العرف في فقه الأسلام والقوانين الوضعية .

وفي بيان معناه نقول: إذا فعل إنسان فعلا من الأفعال وتكرر منه حتى سهل عليه فعله وشق عليه تركه سمى ذلك عادة له لأن العادة مأخوذة من العود أو المعاودة بمعنى التكرار .

وكما يكون تعود الشيء من الفرد يكون من الجماعة ، وتسمى الأولى عادة فردية ، والثانية عادة جماعية أو عرفا ..

فالعرف إذاً هو ما تعوده الناس أو جمع منهم وألفوه حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو لفظ كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه عند اطلاقه دون معناه الأصلي .

وعلى هذا يتنوع العرف أولاً إلى نوعين . عرف عملي ، وآخر قولي .

فالأول : هو ما جرى عليه عمل الناس في تصرفاتهم . كتعارفهم تقسيم المهر

في الزواج إلى مقدم ومؤخر ، وأن الذي يجب على الزوج دفعــه قبل الزفاف هو المقدم ، وأما الثاني فلا يجب إلا بالموت أو الطلاق أيها أقرب .

وتعارفهم تقديم الأجرة قبل استيفاء المنفعة في إجارة المساكن مثلا، وتعارفهم البيع بالتعاطي، في أشياء كثيرة، بأن يدفع المشترى الثمن للبائع في السلع المحددة الأثمان ويأخذ السلعة دون أن يصدر منهما صيغة لفظية .

وتعارفهم دخول الحمامات للاستحمام نظير أجر معين دون التلفظ بعقد ولا اتفاق على مقدار مدة المكث فيه ولا مقدار الماء المستعمل .

والثاني هو تعارف الناس على إطلاق لفظ عــلى معنى غير معناه اللغوي بحيث يتبادر منه هذا المعنى العرفي عند إطلاقه بدون حاجة إلى قرينة حتى سموا استعمال اللفظ فيــه حقيقة عرفية ، لأن المعنى اللغوي صار مهجوراً لا يقصد من اللفظ إلا بقرينة تدل على إرادته .

كتعارفهم إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى مع أنه في اللغة شامل للنوعين ، بل قد ورد في القرآن مراداً به النوعين في قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين »[1] .

وتعارفهم إطلاق لفظ اللحم على غير السمك مع أنه في اللغة ينطوي تحته ، والقرآن سماه لحماً في أكثر من آية منها قوله تعالى : « وهو الـذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً »[2] .

وتعارفهم إطلاق كثير من الألفاظ في الأيمان والنذر على معان خاصة تغاير

---

(١) النساء - ١١ .
(٢) النحل - ١٤ .

معانيها اللغوية . كقولهم في الحلف . والله لا أضع قدمي في دار فلان ، وفي النذر : عليّ المشي إلى بيت الله ، فإنهم أرادوا بالأول الدخول لا حقيقة وضع القدم . وبالثاني المسجد الحرام لا كل مسجد مع أن المساجد كلها بيوت الله .

وتعارف أهل العراق إطلاق لفظ الركوب على ركوب الخيل خاصة ، ولفظ الدابة على خصوص الفرس .

أنواع العرف

يتنوع العرف – سواء كان عملياً أو قولياً حسب من وقع منهم التعارف إلى عرف عام وخاص .

فالعام : هو ما تعارفه الناس في كل البلاد في عصر من العصور قديماً [١] كان أو حديثاً . كتعارفهم الاستصناع وهو الاتفاق على صنع أشياء معينة من بيع المعدوم . ودخول الحمامات على الوجه السابق ، وتعارفهم وقف المنقول من الكتب وغيرها .

والخاص : هو ما كان من أهل أقليم خاص أو طائفة معينة كالتجار والصناع وأرباب الحرف .

كتعارف أهل مصر على تنصيف المهر في عقد الزواج ، وتعارف التجار في أقليم معين على الالتزام بتوصيل السلع المبيعة إلى منازل مشتريها ، أو التزام إصلاح بعض السلع مدة معينة كالساعات والثلاجات .

---

(١) قلنا في عصر من العصور لأنه لا يلزم في عموم العرف عمومه في جميع الأزمنة بل يكفي لعمومه أن يكون في المواطن كلها .

والعرف بعد ذلك إما أن يكون مناقضاً لما جاءت به الشريعة من أصول ومبادىء أو لا يكون كذلك .

فإن كان مناقضاً لقواعد الشريعة وأحكامها الثابتة التي لا تتغير كان عرفاً فاسداً لا يلتفت إليه ، بل يجب محاربته والقضاء عليه . كتعارف الناس التعامل بالربا والاتجار في الخمور وشربها ، وما تعودوه في أفراحهم ومآتمهم من إسراف لا مبرر له إلا المظاهر الكاذبة ، وخروج النساء بشكل يثير الفتنة وغير ذلك مما ابتدعه الناس تقليداً للأجنبي أو قصداً إلى غرض غير شريف .

وإن كان لا يناقض شيئاً من ذلك فهو عرف صحيح . كالمعاملات التي تعودها الناس مما لم يرد فيها نص إذا لم يكن فيها تحليل حرام .

الفرق بين العرف والأجماع

والفرق بينه وبين الأجماع . أن الأجماع لا يكون إلا من المجتهدين في عصر من العصور ولا دخل لغيرهم فيه ، أما العرف فلا يشترط فيه أهلية اجتهاد ولا غيره .

وأن الأجماع قد يكون في محله نص دال على الحكم ولكنه ظنى الدلالة ، وأما محل العرف فليس فيه نص دال عليه .

وأن الأجماع إذا كان عملياً يوجد بفعل المجتهدين مرة واحدة ، وأما العرف فلا يتحقق إلا بتكرار الفعل كثيراً حتى يصير متعارفاً .

وأن الأجماع متى تم كان ملزماً للمجمعين وغيرهم . وأما العرف فقد يكون ملزماً للكل إذا كان عاماً وقد لا يكون ملزماً للجميع إذا كان خاصاً بأقليم معين .

وأن العرف يتغير ، وأما الأجماع فلا يتغير إلا إذا كان مستنداً إلى مصلحة تغيرت .

حجية العرف

إن الشريعة الأسلامية التي جاءت لتنظيم المجتمع وإسعاد الناس بجلب المنافع لهم ودفع المضار عنهم ولم تفصل أحكام الوقائع كلها لا يتصور فيها أن تحول بين الناس وبين ما تعارفوه مما يجلب لهم نفعاً أو يدفع عنهم ضرراً أو يرفع عنهم حرجاً ومشقة .

ولا أدل على ذلك من أن رسول الله ﷺ وهو المبلغ عن الله لم يهدم كل ما تعوده العرب في جاهليتهم بل أقر منه الصالح وأبطل الفاسد وعدل ما احتاج إلى تعديل .

فقد أقر من بيوعاتهم ما كان مبنياً على التراضي خالياً مما يثير النزاع أو يوصل إلى أكل أموال الناس بالباطل ، كما أقر من الزواج صنفاً كانت تخطب فيه المرأة إلي وليها ويقدم لها خاطبها صداقاً ثم يعقد أمام شهود ، وألغى ما عدا ذلك ، وأقر أصل الطلاق ونظمهُ ، وأبقى نظام القصاص في القتل العمد بعد أن خلصه من عنت الجاهلية ، وأقر وجوب الدية في القتل الخطأ ونظام القسامة وغير ذلك .

وفي هذا إقرار لمبدأ اعتبار العرف في التشريع غير أنه لم يقره لمجرد كونه عرفا عمل الناس به من زمن بعيد وإلا لأقر كل ما تعودوه ، وأنما أقره لما فيه من مصلحة راجحة لا غني للناس عنها ، ولو لم يكن ذلك موجوداً لأتى لهم به تشريعاً مبتدأ .

فيكون ﷺ قد حدد لنا نوع العرف الذي يعتبر أساساً للتشريع فيما بعد وهو أن ما تعوده الناس مما ليس فيه حكم مقرر يوزن بميزان المصلحة بعيداً عن الأهواء والشهوات . فبمقدار ما فيه من نفع أو ضرر يباح أو يمنع ، فإذا كانت فيه مصلحة راجحة أو يدفع عنهم مفسدة كبيرة ولا يخل بالمجتمع يقر ويُعمل به فيصير شريعة واجبة الاتباع ما دام يحقق ذلك، وإذا كان غير هذا ألغى وأهدر ولا فرق في ذلك بين عرف عـــام شامل لكل البلدان أو عرف خاص ببلد معين ، لأن رسول الله أقر بعض أعراف خاصة وإن صارت بعد إقراره تشريعاً عاماً تبعاً لعموم الرسالة .

بل أكثر من هذا أنه صلوات الله وسلامه عليه كان ينهى عن أشياء نهياً عاماً ثم يجد لقومه عادة في بعض جزئيات بحيث لو طبق عليهم حكم النهي وقعوا في حرج استثنى موضع الحاجة ورخص فيه .

من ذلك أنه نهى عن بيع ما ليس عند الأنسان فقال : يا حكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك ، ولما قدم المدينة وجدهم يتعاملون بالسلف « السلم »وهو نوع من بيع ما ليس عند الأنسان فأقرهم عليه بعد أن نظمه لهم .

وفي هذا يروى لنا البخاري وغيره عن ابن عباس أنه قال:«قدم النبي المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين »، فقال : « من أسلفَ فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم [1]» ، فقد اعتبر العرف أولا ، ثم صار بعد إذنه سنة صادرة عن رسول الله فعم حكمها.

ومن ذلك ما رواه المحدثون أيضاً عن ابن عباس قال قال رسول الله يوم فتح مكة : « إن هذا البلد حرام لا يعضد شوكه ولا يختلى خلاه ولا ينفر صيده ولا

---

(١) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار ج ٥ ص ١٩١

ينفر صيده ولا تلتقط لقطته إلا لمعرف » ، قال العباس : « إلا الأذخر فإنه لا بد لهم منه فإنه للقيون والبيوت فقال إلا الأذخر [1] » ، وفي بعض الروايات فقال العباس إلا الأذخر يا رسول الله فإنه لا بد منه للقبور وظهور البيوت فسكت ساعة ثم قال : إلا الأذخر فأنه حلال [2] .

فتراه ﷺ حرم قطع شجر الحرم وحشائشه واستثنى الأذخر لاعتيادهم تسقيف البيوت به وسد الخلل الذي يكون بين لبنات القبور .

ففي هذين النصين ينهي نهياً عاماً ثم وجد للناس عادة في بعض جزئيات المنهى عنه وأن من العسير عليهم ترك عادتهم فيرخص لهم في موضع العادة دفعاً للحرج عنهم .

موقف الصحابة من العرف

وقف أصحاب رسول الله من بعده موقفه من العادات حينما واجهوا خليطاً منها في البلاد المفتوحة . فمن مصرية إلى فارسية إلى رومانية إلى بربرية وأغريقية فأقروا صالحها وألغوا فاسدها فعلوا ذلك تأسياً برسول الله .

فقد وضع عمر الدواوين — وهي عادة فارسية — فجعل للجيش ديواناً وللعمال ديواناً ، وللخراج والجبايات والصرف ديواناً ، بل أبقاها على ما كانت عليه قبل الأسلام ديوان العراق بالفارسية وديوان الشام بالرومية ، وكتاب الدواوين

---

(١) المرجع السابق ص ٢١ والأذخر حشيشة طيبة الرائحة تسقف بها البيوت فوق الخشب . والقيون جمع قين وهو الحداد والصائغ ولا يختلى خلاه الخلاء الرطب من النبات واختلاؤه قطعة واحتشاشه ، ينفر صيدها كناية عن الاصطياد .

(٢) امتاع الأسماع للمقريزي جـ ١ ص ٣٨٦

من أهل العهد من الفريقين ولم يتغير ذلك إلا في عهد الأمويين [1] .

فعل ذلك تحقيقاً للمصلحة التي لم يمنعه من العمل بها عدم وجود كتاب من المسلمين يصلحون لهذا الأمر فعين من غير المسلمين من أهل العهد يعملون فيها بلغتهم فهو لم يتعصب لا لأهل دينه ولا للغته .

كما ضرب الدراهم وهي عادة لم تكن في جزيرة العرب ، وطبق نظام الخراج الذي كان يعمل به كسرى أنوشروان ملك فارس على أرضها وأهلها لما فتحها .

ومع إقرارهم لما أقروه من عاداتهم التي لا تتنافى مع مبادىء الأسلام رفضوا منها ما يخالف تعاليمه .

وبذلك يكون أصحاب رسول الله قد أكدوا بقاء اعتبار العرف الصالح فيما يجرى بين الناس . .

الأئمة والعرف

وعلى هذا المنهج سار الفقهاء والمجتهدون من بعدهم فعملوا بالعرف الجديد في بلاد الأسلام ، بل لم يأنفوا من إقرار أنظمة وعادات كانت موجودة عند غيرهم من الأمم التي دخلت الأسلام ما دامت لا تخالف النصوص الشرعية وفي إقرارها تحقيق نفع أو رفع حرج عن الناس .

فأبو حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أن الزرع إذا أصابته جائحة فأتلفته

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ١٣٣

فإن الخراج الموظف يسقط عنه، وتلك عـــادة طبقها الأكاسرة في العراق أيام حكمهم [1] .

وصححوا الشروط التي تعارفها الناس مع ورود النهي عن بيع وشرط معللين ذلك بأن النهي لم يكن إلا لأن الشرط في عقد البيع يفضى إلى النزاع غالباً والعرف يقضي على ذلك النزاع .

وأفتى محمد بن الحسن بجواز البيع للنحل ودود القز لما وجد الناس يتعاملون بها بيعاً وشراء بعد أن كان أبو حنيفة يمنع ذلك لعدم ماليتها قياساً على هوام الأرض والضفدع .

كما كان يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما يتواضعون عليه ليلاحظ ذلك في فتاويه فيما يقع بينهم .

والأمام مالك عمل بالعرف واعتبره نوعاً مـن المصلحة حـتى خصص به النصوص . فقد خصص قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة »، بالعادة فاستثنى المرأة الشريفة التي تتضرر بالأرضاع

يقول القرطبي في تفسيره [2]: واختلف الناس في الرضاع هل هو حق للأم أو حق عليها واللفظ محتمل ... ثم قال : ولكن هو عليها في حال الزوجية وهو عرف يلزم إذ قد صار كالشرط إلا أن تكون شريفة ذات ترفه فعرفها ألا ترضع وذلك كالشرط .

---

(١) الفتاوى الهندية رقيها عن أحد فقهاء الحنفية : المحمود من صنع الأكاسرة أن المزارع إذا أصاب زرعه آفة في عهدهم كانوا يضمنون له البذور والنفقة من الخزانة ويقولون: الزارع شريكنا في الربح فكيف لا تشاركه في الخسارة والسلطان المسلم بهذا الخلق أولى .

(٢) أحكام القرآن جـ ١ ص ٨٦ .

والأمام الشافعي لما جاء إلى مصر غير مذهبه القديم وكان للعادات المصرية أثر واضح في ذلك .

كما أن الأمام أحمد بن حنبل اعتبر كثيراً من الأعراف وبخاصـــة في تطبيق الأحكام وتفسير النصوص . نخلص من ذلك إلى أن الأئمـــة أصحاب المذاهب اعتبروا العرف وعملوا به وإن نازع بعض الأصوليين فى ذلك بحكاية الخلاف فيه . لأن الخلاف لم يكن في أصل اعتباره ولكنه في تطبيقه في بعض جزئياته أو في التوسع والتضييق في نطاقه .

يقول القرافى المالكى [1] : نقل عن مذهبنا أن من خواصة اعتبار العادات والمصلحة المرسلة وسد الذرائع وليس كذلك ، أما العرف فيشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها .

ويقول ابن العربى في تفسيره [2] : « إن العادة دليل أصولى بنى الله عليه الأحكام وربط به الحلال والحرام » :

والسرخسى من الحنفية [3] يقول : إن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى ، لأن في النزع عن العادة الظاهرة حرجاً بيناً .

وجاء في القواعد . « العادة محكمة والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً » ، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص ، والأصل أن جواب السؤال يجري على حسب ما تعارف كل قوم في مكانهم [4] .

---

(١) مختصر التنقيح ص ٧٦ (٢) ج ٢ ص ٢٧٠

(٣) المبسوط ج ١٣ ص ١٤

(٤) رسالة الكرخي في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية .

ومن ثم شرطوا في المجتهد أن يكون عالماً بأعراف الناس [1] :

وبهذا يظهر أن العرف اعتبره الشارع في التشريع وظل معتبراً عمل به الفقهاء في كل عصر حتى أن منهم من جعله مخصصاً لبعض النصوص وقد تقدم في بحث الاستحسان أن من أنواعه الاستحسان بالعرف ، فإذا كان يستثنى بالعرف من القواعد والنصوص العامة فأولى أن يعمل به فيما لم يكن فيه دليل أصلا .

هل العرف دليل مستقل ؟

من يتتبع الفعل المتعارف من مبدأ إقدام الناس عليه إلى أن استقر عرفاً لهم يجد الباعث عليه أول الأمر حاجة الناس إلى هذا الفعل فهو يحقق لهم النفع أو يدفع عنهم الضرر فلو منعوا منه بعد اعتيادهم وقعوا في الحرج ولحقتهم المشقة فإقرار الأمر المتعارف عليه تخفيف على الناس ودفع الحرج عنهم ، فاعتباره يرجع إلى أصل رفع الحرج المقرر في القرآن والسنة : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وغير ذلك من النصوص .

ورفع الحرج نوع من المصلحة فالدليل على الحقيقة هو المصلحة والعرف معرف لها وإذا كان كذلك فما مرتبته بين الأدلة .

مرتبة العرف بين الأدلة

إذا كان العرف يرجع إلى المصلحة فيكون في مرتبتها بعد النصوص والأجماع

---

(١) المبسوط للسرخسي ج ١٠٦ ص ٦٢ ، ومجموعة الرسائل لابن عابدين ج ٢ ص ١٢٥ .

والقياس ، فإذا لم يصل المجتهد إلى الحكم بواحد منها فإن وجد عرفاً صحيحاً عمل به لأن في العمل به تحقيق مصلحة للناس ، فإن لم يجد عرفاً لجأ إلى وزن الفعل بميزان المصلحة للناس ، فإن لم يجد عرفاً لجأ إلى وزن الفعل بميزان المصلحة فيقره أو يمنعه تبعاً لما يترتب عليه من منفعة راجحة أو مفسدة راجحة فعل المجتهد بالمصلحة المرسلة وهي تقدير للفعل بنتائجه وقد تختلف الأنظار في هذه النتائج .

أما عمله بالعرف فمن وجهة أخرى وهي البحث عن كونه صحيحاً أو فاسداً بعدم مخالفته للنصوص الشرعية أو مخالفته لها ، فإذا ما تبين له صحته عمل به ، وإن ظهر له فساده حكم على الفعل المتعارف بالمنع .

ومخالفة العرف للنص قد تكون كلية وقد تكون جزئية ، فإذا كانت كلية كان العرف فاسداً فيلغى ، وإن كانت جزئية خصص النص به على معنى أن يعمل بالنص فى غير موضع العرف وهذا نوع من أنواع الاستحسان . والمخصص على الحقيقة هو الأدلة الدالة على نفى الحرج والداعية إلى التيسير .

والفرق بين العرف المعارض للنص كلياً والمعارض له جزئياً حيث فسد الأول واعتبر الثاني صحيحاً مع اتفاقهما فى المعارضة للنصوص .

إن فى المعارضة الكلية إلغاء النص وأبطال عمله وهو قريب من النسخ فلو صححنا العمل بهذا النوع من العرف لأدى إلى النسخ ولا نسخ بعد عصر الرسالة بالأجماع

أما المعارضة الجزئية فهى لا تلغى النص ولا تبطله بل يبقى العمل به فيما عدا موضع العرف فلا يكون العمل بالعرف فى هذه الحالة نسخاً ، وأقصى ما فيه أن يكون تخصيصاً والتخصيص مشروع وباق بعد عصر الرسالة .

فكما كان التخصيص فى عصر الوحى بالنص يكون بعده بالقياس والمصلحة

وغيرها من أنواع الاجتهاد المأذون فيها وعندئذ يكون العرف المخصص عملا مشروعاً والعرف الناسخ غير مشروع فافترقا .

نوع النصوص التي يخصصها العرف

يجب أن نلاحظ هنا أن العرف لا يخصص إلا النصوص الظنية . أما القطعية فلا يقوى على تخصيصها ، لأن التخصيص فرع التعارض ، والتعارض يستلزم التساوي ، والعرف على أي صورة وقع لا يرقى إلى مرتبة النصوص القطعية حتى تعارضها فيخصصها ، وبعبارة أخرى أنه لا يقوى على معارضة النصوص التي أتت بأحكام لا تتغير مصالحها بتغير الأيام كنصوص الربا والخمر والميراث والحدود والقصاص وما شابهها ، أما النصوص التي أتت بأحكام تحتمل مصالحها التغيير أو أنها بنيت على مصلحة العرف القائم حين نزولها فإنه يقوى على معارضتها .

ومن يستقرىء النصوص التي قيل إنها خصصت بالعرف يجدها كلها نصوصاً ظنية لأنها أحاديث [1] ثبتت بطريق الظن الغالب لا بطريق القطع فوق أن دلالتها قد تكون ظنية لاحتمالها لأكثر من معنى .

ومن هنا لا يعتبر العرف المخالف للإجماع الصحيح المفيد للحكم قطعاً ، وإذا

---

(١) أما آية : « والوالدات يرضعن أولادهن » ، التي خصصها الإمام مالك بالعرف فهي وإن كانت قطعية الثبوت إلا أنها ظنية الدلالة لأنها تحتمل معنيين كما يقول ابن العربي في أحكام القرآن والقرطبي في تفسيره ج ٣ ص ١٦١ وعبارته : واختلف الناس في الرضاع هل هو حق للأم أم هو حق عليها واللفظ محتمل لأنه لو أراد التصريح بكونه عليها لقال : وعلى الوالدات رضاع أولادهن » كما قال تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولكن هو عليها في حال الزوجية وهو عرف يلزم إلا أن تكون شريفة ذات ترفه فعرفها ألا ترضع وذلك كالشرط » ا هـ .

تعارض مع القياس قدم عليه لأن المصلحة الثابتة بالعرف محققة ومصلحة القياس محتملة لكونه لا يفيد إلا الظن .

مدى سلطان العرف

هذا وعمل العرف باعتبار موضوعه يتبيع قـلة النصوص وكثرتها فكلما كثرت النصوص ضاقت دائرة العرف ، فإذا قلت اتسعت دائرته ، ولذلك نجد الفقهاء يجعلون عمله في المعاملات التجارية التي تتجدد وتتنوع على مـر الزمن أكثر من غيرها ، وإذا كان رجال القانون جعلوا سلطان العرف فى القانون التجاري أوسع من بقية الفروع فقد سبقهم إلى ذلك فقهاء الإسلام حتى جاء فى قواعدهم المشهورة « المعروف بين التجار كالمشروط بينهم » ، يريدون بذلك أن ما يقع بين التجار من المعاملات التجارية أو بين غيرهم من العقود والمعاملات التي هى من نوع التجارة ينصرف عند الأطلاق إلى العرف والعادة[1] .

العرف وتطبيق الأحكام

وللعرف عمل آخر لا يقل فى أهميته عن كونه دليلا كاشفا عن حكم الله وهو تحكيمه فى تطبيق الأحكام المطلقة التي تختلف باختلاف البيئات والأزمان ، فهذه الأحكام يفسرها العرف وهى كثيرة من ذلك .

إن القرآن أوجب النفقة للزوجة بنص مطلق : « لينفق ذو سعة من سعته » فأوجبها بقدر الوسع ولم يبين مقدارها ، فقدرها البعض قياساً ، وتركها

---

(١) المجلة العدلية بشرح الأتاسي ج ١ ص ١٠١ .

آخرون إلى العرف ، والذين قدروهـا لم يهملوا العرف بل عملوا بمـا يتعارف فى زمنهم .

وأوجب الله العدالة فى الشهود وهو أمر مختلف فى تفسيره ، ولكنهم مع هذا الاختلاف اتفقوا على أنها تسقط بما يخل بالمروءة وهو أمر يشين الأنسان ويدل على حقارة نفسه عند أهل الفضل من الناس ، وهذا أمر يختلف باختلاف البيئات والأزمنة فقد يكون أمراً مخلا بالمروءة فى عصر لا يعد فى غيره كذلك ، فوكل ذلك إلى العرف ليبين ما يخل بالمروءة الذي ترد به الشهادة .

وأوجب الشارع قطع اليد فى سرقة المال من حرزه ولم يبين حد الحرز بل وكله إلى عرف الناس فكل مال له حرز وهو يختلف باختلاف البيئات والأزمنة .

وأثبت الشارع الخيار للمشتري إذا وجد بالمبيع عيباً وهو يختلف باختلاف الأنظار والرغبات بعد أن عرفوه بأنه نقيصة موجبة لنقص قيمة الشيء فى عرف أهله الذين لهم خبرة فيه سواء أكانوا تجاراً أم صناعاً ، فالتجار يرجع إليهم فى تقدير عيب التجارة وأهل الصنعة كذلك[1] .

والشافعية عندما اعتبروا خيار المجلس وأن التفرق مبطل له فوضوا معرفة التفرق إلى العرف فما يعده العرف تفرقاً يبطل به الخيار وغير ذلك كثير .

وهذا النوع متفق عليه واختلافهم فى بعض الجزئيات راجع إلى اختلافهم في أن الحكم مطلق فيرجع فيه إلى العرف أو هو مبين فلا إطلاق .

---

(١) يقول الكمال بن الهمام في فتح القدير : والمرجع في كون الشيء عيباً أولا لأهل الخبرة بذلك وهم التجار أو أرباب الصنائع إن كان المبيع من المصنوعات وبهذا قالت الأئمة الثلاثة .

العرف وتفسير النصوص

بعد هذا وذاك نجد للعرف أثراً كبيراً فى تفسير النصوص سواء كانت من الشارع فيلاحظ العرف العربي حين نزوله فتحمل الألفاظ عليه إذا لم يرد لها تفسير من الشارع ، وقد سبقت الأشارة إلى ذلك فى بحث دلالة القرآن على الأحكام ، وفى العقود والتصرفات اتفق الفقهاء على أنها تفسر بالعرف عند الاختلاف فى تفسيرها ، ولذلك قالوا في قواعدهم : « مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف إلى المتعارف » ، والأيمان كذلك تبنى على العرف .

فلو حلف لا يأكل خبزاً لا يحنث إلا بأكل خبز بلده ، ولو حلف لا يدخل بيتاً فلا يحنث بدخوله الكعبة أو مسجداً مع أن الله سماها بيتاً « أن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا [1] » ، « فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه [2] » .

العرف والترجيح

والعرف من وراء ذلك كله يعتبر قرينة مرجحة عند التنازع فى الحقوق ، فإذا اختلف اثنان في شيء ولا بينة لواحد منهما حكم العرف ، كالاختلاف بين الزوجين فى متاع البيت فيحكم لكل واحد منهما بما تعارف الناس أنه خاص به مع يمينه ، وإذا اختلف الأب وابنته فيما ساق من متاع إلى بيت زوجها ، فقال الأب : هو عارية وطالب برده ، وقالت : هو هبة وامتنعت عن الرد حكم العرف بينهما .

---

(١) آل عمران - ٩٦ .

(٢) النور - ٣٦ .

كما قرر الفقهاء أن العرف يقضي على الدعوى من أساسها فلا تسمع إذا كانت مخالفة له .

فلو ادعى فقير محتاج بائس على رجل من أهل اليسار أنه افترض منه مبلغاً كبيراً من المال لا تسمع هذه الدعوى لمخالفتها للعرف ، ومنعوا سماع الدعوى إذا تركها صاحبها بدون عذر مدة طويلة . إذ العادة جرت بأن الإنسان لا يسكت عن المطالبة بحقه مدة طويلة مع تمكنه منها .

تغير الأحكام بتغير العرف

وإذا كان العرف دليلا تبنى عليه الأحكام فيتبع ذلك لا محالة تغير الأحكام التي بنيت عليه إذا ما تغير العرف .

ومن تتبع مسائل الفقه يجد من ذلك أمثلة كثيرة .

من ذلك أن أئمة الحنفية متفقون على أن من غصب ثوبا وصبغه بلون يزيد في قيمته فلمالكه الخيار بين أخذه مصبوغاً ويضمن الزيادة لغاصب وبين أن يضمنه قيمة ثوب أبيض ويتركه للغاصب، وإذا صبغه بلون ينقص قيمته فلمالكه أن يضمنه نقصانه .

فإذا صبغه بلون أسود فأبو حنيفة يرى أنه نقص فيضمن الغاصب قيمة النقصان ويرى صاحباه أنه زيادة كما لو صبغه بلون أصفر أو أحمر . وأرجع الفقهاء هذا الاختلاف إلى اختلاف العرف .

ففي عصر أبي حنيفة كان بنو أمية يمتنعون عن لبس السواد فكان مذموماً ، وفي زمن صاحبيه كان بنو العباس يلبسون السواد فكان ممدوحاً، فكان الصبغ به زيادة فيه ، فاختلف الحكم تبعاً لاختلاف العرف .

كان المقرر في التشريع عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان وتعليم القرآن لما كان الناس يفعلون ذلك حسبة لله تعالى ، ولما تغير الزمن وشحت النفوس بفعل الخير أفتى الفقهاء المتأخرون بجواز أخذ الأجرة على ذلك ، وعلى تعليم العلم والأمامة وغيرهما من الشعائر . ولأن أرباب هذه الوظائف كانوا يرزقون من بيت المال فلم يكن ثمة حاجة إلى أخذهم الأجر ، فلما تغيرت العادات وقطع رزق هؤلاء من بيت المال وجب لهم الأجر نظير هذا العمل وإلا ماتوا جوعاً أو ضاع القرآن والعلم بترك الناس التعليم .

ومن ذلك قول الصاحبين : إنه لا يكتفي بظاهر العدالة في تعديل الشهود بل لا بد من تزكيتهم بأن يأتي شخص يثق فيه القاضي وله معرفة بأحوال الشاهد ويعلن أمام القاضي عدالته ، قالا ذلك لظهور الفساد في زمنهما بعد أن كان الأمام أبو حنيفة يكتفي بظاهر عدالتهم فيما عدا الحدود والقصاص لغلبة الصلاح في زمنه .

فقد اتفقوا على أن العدالة تشترط في الشهود ليطمئن القاضي إلى شهادتهم وقد كان ظاهر العدالة كافياً في زمنه لغلبة الصلاح، فلما شاع الفساد وأصبح هذا الظاهر غير محقق للمقصود فكان لا بد من البحث عن العدالة وإثباتها :

وهكذا نجد الأحكام وبخاصة الاجتهادية تتغير تبعاً لتغير العرف . وهو أصل مقرر متفق عليه بين العلماء : وأن تغير الحكم تبعاً لهذا التغير في العرف لا يحتاج إلى اجتهاد جديد حتى يشترط فيمن يغير الحكم أن يكون أهلاً للاجتهاد .

فالقرافي [1] المالكي يقول: « كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم

---

(١) كتاب الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٦٨ .

فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة وليس تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد ».

وقريب من هذا يقرره في كتاب الفروق ويوافقه صاحب تهذيب الفروق[1].

وابن القيم يعقد فصلا في إعلام الموقعين [2] في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد ويذكر أمثلة كثيرة لذلك.

وابن عابدين الحنفي يقول [3] : « كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد.

هذا هو حظ العرف في فقه الأسلام تبنى عليه الأحكام إذا لم يكن نص ولا إجماع ، وإذا تعارض مع نص خصصه ، وإذا تعارض مع القياس قدم عليه ، ويتدخل في تطبيق الأحكام وتفسير النصوص وتتغير الأحكام المبنية عليه تبعاً لتغيره ، وأن منشأ دلالته ليس مجرد كونه أمراً متعارفاً بل ما أنبأ عنه من المصلحة وحينئذ لا نرى معنى لاشتراط كونه عاما شاملا ، لأن المصلحة يعمل بها سواء كانت عامة في البلدان كلها أم في بلد معين ، ولهذا قيل في القواعد « العادة محكمة عامة كانت أو خاصة » يعني إذا كان العرف عاماً كان الحكم المستند إليه عاماً ، وإذا كان خاصاً كان الحكم المستند إليه خاصاً بأهل العرف فقط دون غيرهم ، لأنهم أصحاب المصلحة ، وهم الذين إذا كلفوا بترك ما تعارفوا عليه وقعوا في الحرج.

---

(١) ج ١ ص ١٩١ (٢) ج ٣ ص ٥ وما بعدها.

(٣) رسالة نشر العرف في بناء الأحكام على العرف.

مركز العرف في التشريعات الوضعية

ما قدمناه تصوير لوضع العرف في فقه الإسلام المستند في أصله إلى وحي السماء فأين منه وضعه في القوانين الوضعية التي تعتمد في أصلها على عادات الناس وأعرافهم :

من يتتبع التشريعات الوضعية منذ نشأتها إلى وضعها الأخير الذي وصلت إليه يجد العرف احتل مكانة عالية فيها أولاً فبدأ واسع السلطان ثم أخذ الزمن يحد من سلطانه بمرور الأيام حتى كاد يفقد تأثيره .

فقد كان المصدر الرئيسي لكل القوانين القديمة فلما صدرت التشريعات في أول الأمر ظل محتفظاً بمكانته الأولى فترة من الزمن فكان هو والقانون المكتوب في منزلة واحدة كما يقول الفقيه الألماني سافيني [1]

ولما تقدم الزمن وتطورت القوانين بنشاط التشريع بدأ مركز العرف يضعف فنحى عن مكانته الأولى لما قيدوا قبوله بشروط حتى ذهب كثير من الفقهاء الغربيين إلى أنه فقد أهميته لانتقال سلطان التشريع من الشعب إلى ممثليه ، وذهب آخرون إلى أنه لم يفقد منزلته كمصدر من مصادر القانون ولكن مدى نشاطه تحدد ، لأن اشتراط الشروط لصحته جاء للتقليل من شأنه ، وكلما نشط التشريع ضاق نشاط العرف ، ولأن المشرع وضعه بعد التشريع ، وكلما تكامل النظام التشريعي قلت أهمية العرف بعد الشروط التي وضعوها له والتي يندر أن تتوافر لقاعدة عرفية في الوقت الحاضر [2] .

---

(١) مبادىء العلوم القانونية للدكتور محمد عرنة ص ٥٧ .

(٢) المرجع السابق .

وفي هذا يقول بعض الشراح : إن العرف بعد هذه الشروط أصبح مصدرا بطيئاً للقانون وكثيراً ما يعوزه الوضوح والتحديد وإن كان فيه مرونة عن التشريع [1] .

وسواء صح هذا الرأي أو ذاك فقد شرطوا لقبول العرف شروطاً .

أولها : السداد وفسروه يكون العرف متوافقاً مع العدالة والنفع العام وبتعبير آخر أن يكون موافقاً للنظام العام والآداب .

وثانيها : أن يكون عاماً ويريدون به عمومه في المكان الذي يقع فيه أو بالأشخاص الذين صدر عنهم العمل بصفاتهم كالعرف الصناعي أو المهني .

وثالثها : ألا يكون متعارضاً مع التشريع القائم ، فلا يقوى على إلغاء نص من النصوص الآمرة ولم يخرج عن هذا غير العرف التجاري لأن القانون التجاري في الحقيقة عبارة عن تقنين للعادات التي اصطلح عليها التجار فيما بينهم وقد استثنوا من هذا الاستثناء العرف التجارى المعارض لنص متعلق بالنظام العام فإنه لا يقوى على إلغائه هذا هو الاستثناء الوحيد . ومع ذلك يرفض بعض الشراح [2] هذا الاستثناء ويردونه إلى تحديد نطاق تطبيق كل من القانون التجاري والقانون المدني ، فالعرف في نظرهم لا يقوى على مخالفة النصوص الآمرة أياً كانت أما النصوص المفسرة للتشريع أو المكملة له فيقوى على مخالفتها [3] .

---

(١) المدخل للدكتور حسن كيره .

(٢) القانون التجاري ج ١ ص ٣٧ للدكتور مصطفى كمال طه ، وأصول القانون ، ص ٣٥ للدكتور كيرة .

(٣) الفرق بين القواعد الآمرة والمفسرة والمكملة أن الآمرة ملزمة على كل حال لا يجوز =

وقد قرروا أن العرف مصدر في جميع فروع القانون عدا القانون الجنائي فإن العرف لا محل له فيه ولا يعمل به إلا في تفسير نص من نصوصه . للقاعدة المشهورة « لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون» ، وإن كان سلطانه في القانون التجاري أوسع من بقية الفروع الأخرى .

ونستطيع أن نلخص موقف التشريعات الوضعية من العرف في الأمور الآتية :

١ - إن العرف المقبول هو المتوافق مع النظام العام والآداب أو هو الذي يتفق مع العدالة ويحقق نفعاً عاماً ولا يخالف المصالح الأساسية التي يقوم عليها بناء الجماعة ولا أصول الأخلاق ، ولا يتعارض مع نصوص التشريع الآمرة بعد أن يكون عاماً سواء كان عمومه شاملا لجميع البلدان أو لبلد أو طائفة معينة . وإذا لم يكن كذلك فهو عرف مرفوض .

= للأفراد الاتفاق على مخالفتها ، والثانية ملزمة بشرط عدم وجود اتفاق على مخالفتها ، فإذا لم يتفق المتعاقدان على مخالفتها أو سكتا عن الاتفاق وجب تطبيقها ، فهي تطبق في حال دون حال ، وعلى بعض الأشخاص دون الآخرين . وتعرف كل منهما بأنه إذا جاءت القاعدة بصيغة الأمر أو النهي أو نص فيها على بطلان كل اتفاق مخالف لها أو بفرض عقوبة على مخالفتها كانت آمرة ، وإذا نص فيهـا على إجازة الاتفاق على ما يخالفها أو صرح فيها بعبارة إذا لم يتفق الطرفان على خلاف ذلك كانت من النوع الثاني ، وإذا خلت القاعدة عن شيء من ذلك صراحة فإذا كانت متعلقة بالنظام العام أو الآداب فآمرة ، وإذا لم تتعلق بشيء منهما كانت مفسرة أو مكملة . وهذا الفرق الأخير غير بين لعدم تحديد معنى النظام العام والآداب كما صرح بذلك القانونيون أنفسهم ، ومن ثم يكون الفصل بـين النصوص التي يجوز للعرف مخالفتها والتي لا يجوز فيهـا ذلك عسيرا . راجع مبادىء العلوم القانونية للدكتور محمد عرفة ص ٦٨ وأصول القانون للدكتور كيره ص ٤٥٩ .

٢ - إن مخالفة العرف للنصوص المفسرة أو المكملة لا يمنع قبوله .

٣ - إن عمل العرف يظهر في أمرين الأنشاء والتفسير . إنشاء القواعد القانونية في فروع القانون عدا القانون الجنائي وهو في ذلك مكمل للتشريع لأنه يقرر أحكاماً لمسائل فات على التشريع أن ينظمها أو استعصى عليه تنظيمها لتشعبهسا . وتفسير النصوص التشريعيـة في جميع الفروع حتى الجنائي منها .

٤ - إن سلطان العرف في القانون التجاري أوسع دائرة من بقية الفروع القوانين .

٥ - إن العرف بدأ واسع السلطان ثم أخذت دائرته تضيق شيئاً فشيئاً حتى كاد يفقد قيمته كمصدر للتشريع بما شرطوه لقبوله من شروط يكتنف بعضهـا الغموض نظراً لعدم التحديد الواضح بين النصوص التي يقوى العرف على مخالفتها والتي لا يقوى على مخالفتها .

تلك هي منزلة العرف في قوانين البشر تضييق وتشديد ورفع للنصوص إلى مقام التقديس مع أن اغلب هذه النصوص في أصلها عادات قديمة تطورت مع الزمن حتى صاغها المشرع في قواعد مكتوبة ، ورغم ذلك لم يرمها أحد بالجمود ولا بالبعد عن الواقع . في الوقت الذي يرمون فيه الفقه الأسلامي بأنه فقه جامد غير واقعي مستندين في ذلك إلى أنه يرفض بعض الأعراف التي لا تتفق وأصوله ومبادئه وتخالف نصوصه الصريحة القطعية .

ونحن نحيل القارىء في الحكم على هذه الدعوى إلى ما قدّمناه من تفصيـــل لمنزلة العرف في فقـــه الأسلام . وسيرى أن العرف فيه له قيمته التشريعية التي

تتضاءل بجانبها قيمته في القوانين الوضعية فهو يكشف عن حكم الشارع فيما لا نص فيه وخصص النصوص الظنية لا فرق بين آمرة وغيرها ثم يفسر النصوص ويعتمد عليه في تطبيق الأحكام المطلقة إلى حد كبير بين الدعاوي المتعارضة التي لا دليل عليها ، ثم يتغير الحكم المبني عليه تبعاً لتغيره . ولأهميته عند الفقهاء صاغوا منه قواعد عامـــة تطبق على جزئياتها . كالعادة محكمة عامة كانت أو خاصة ، والمعروف عرفـــا كالشروط شرطا ، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص . إلى غير ذلك .

المبحث الخامس

في الاستصحاب[1]

الاستصحاب في اللغة : طلب المصاحبة أو استمرار المصاحبة .

وفي الاصطلاح . الحكم ببقاء أمر في الزمن الحاضر بناء على ثبوته من الزمن الماضي ولم يظن عدمه حتى يقوم الدليل على تغييره . أو هو استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً . ومعنى ذلك أنه إذا ثبت حكم في الماضي ولم يطرأ ما ينفيه فيحكم ببقائه في الحال بناء على ذلك الثبوت السابق ، وكذلك إذا ثبت نفي شيء في زمن مضى ولم يطرأ ما يثبته فيحكم باستمرار نفيه في الحال بناء على وضعه الأول .

فكل ما علم وجوده وحصل الشك في عدمه يحكم ببقائه. استصحاباً لذلك الوجود السابق حتى يقوم دليل يغير ذلك ، فمن ادعى على آخر ديناً وأنكر المدعى عليه فإنه يحكم ببراءة ذمة المدعى عليه ، لأن الأصل براءة الذمة حتى يثبت المدعي دعواه بالبينة .

---

(١) من مراجع هذا البحث. المستصفى للغزالي ج ١ ص ٢١٧ وما بعدها، أصول السرخسي ج ٢ ص ٢٢٣ وما بعدها ، التقرير والتحبير شرح التحرير ج ٣ ص ٢٩٠ وما بعدها ، وروضة الناظر وجنة المناظر ص ٧٩ وما بعدها ، مسلم الثبوت ج ٢ ص ٣٥٩ ، إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٧ وما بعدها ، جمع الجوامع بحواشيه ج ٢ ص ٢٥٤ إرشاد الفحول ص ٣٠٨ وما بعدها.

وكل ما علم عدمه وحصل الشك في وجوده فإنــــه يحكم بعدمه استصحاباً لذلك العدم السابق حتى يقوم دليـــل على وجوده . فمن اشترى شيئاً على أنه سليم من العيوب ثم ادعى وجود عيب في المبيع وأراد رده بهذا العيب واختلف مع البائع في وجود العيب عند البائع أو حدوثه عند المشتري فالقول قول البائع النافي للعيب ، لأن الأصل السلامة حتى يثبت المشتري دعواه بالبينة .

فالاستصحاب لا يثبت حكماً جديداً كغيره من الأدلة ولكنه يفيد استدامة الحكم السابق الثابت بدليله ، ولذلك كان آخر الأدلة التي يلتجأ إليها المجتهد ، أو كما يقول الخوارزمي في الكافي : هو آخر مدار الفتوى : فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس ، فإن لم يجده أخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والأثبات ، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه ، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته .

فمن قصر الأدلة على الكتاب والسنة والإجماع يعمل بالاستصحاب في كل ما لم يجد فيه نصاً ولا إجماعاً فتكون دائرته عندهم أوسع من غيرهم .

ومن يعمل بالقياس لا يلجأ إليه إلا إذا لم يجد قياساً فتضيق دائرتهعنده عن الفريق السابق .

ومن يعمل بالمصلحة أو العرف تضيق دائرتـــه عنده عن هؤلاء وهؤلاء والاستصحاب أنواع ليست كلها موضع اختلاف بين العلماء ، بل منه ما هـــو متفق عليه ، ومنه ما هو مختلف فيه ، كما أنهم مختلفون في عدّ هذه الأقسام بل وفي أسمائها . وإليك هذه الأنواع حسبما اخترناه .

أنواع الاستصحاب

النوع الأول : استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع . وهي نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف والحقوق حتى يقوم الدليل على شغلها بالتكليف أو ثبوت الحق . وهذا النوع ثابت بالعقل إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه ، لأنه يحكم ببراءة الذمة من الواجبات قبل ورود الشرع ، مثاله : قد دل الدليل على إيجاب خمس صلوات فبقيت السادسة غير واجبة للعلم بعدم الدليل على وجوبها فبقيت على العدم الأصلي .

وإذا أوجب الشارع عبادة على قادر عليها بقي العاجز على ما كان عليه لعدم الدليل . وإذا كان شخص في مكان ما ولم يعلم بالأسلام دون تقصير منه ، ثم علم به فإنه لا يكلفه بقضاء ما فاته من واجبات من حين بلوغه ، لأن الأصل براءة ذمته حتى يقوم الدليل بإلزامه وهو العلم بها وأنه مكلف ، ومن ذلك ما إذا اشترك اثنان في تجارة ووكل لأحدهما القيام بها فادعى بعد فترة من الزمن أنها لم تنتج ربحاً قبلت دعواه ، لأن الأصل عدم الربح حتى يقيم الآخر بينة على أنها ربحت .

وكذلك دعوى الشخص على آخر دينا وإنكار المدعى عليه لأن الله خلق الذمم غير مشغولة بشيء حتى يثبت شغلها بالدليل .

وهذا النوع متفق على العمل به . وحجته على الحقيقة العلم بعدم الدليل لا عدم الدليل .

النوع الثاني : استصحاب الحكم الأصلي للأشياء في الشرع وهو الأباحة عند عدم الدليل على خلافه فيما لا يوجبه العقل لأنه ضروري ولا يمنعه لما فيه من الضرر .

فإذا سئل المجتهد عن حكم شيء من الأشياء وبحث في الأدلة الشرعية فلم يجد له حكماً فإنه يحكم عليه بالأباحة، لأن الأصل في الأشياء الأباحة على الراجح عند العلماء لدلالة الأدلة على ذلك ، لأن الله يقول : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا[1] » ، ويقول : « وسخر لكم ما في السموات والأرض[2] »، ولا تكون مخلوقة ومسخرة لنا إلا إذا كانت مباحة . إذ لو كانت محظورة لما كان هناك معنى للامتنان علينا بخلقها وتسخيرها لنا .

وهذا النوع متفق على العمل به عند جماهير العلماء وإن وقع الخلاف بينهم في تسميته استصحاباً فذهب البعض إلا أنه ليس منه ، لأن الدليل السابق الدال على الأباحة دال عليها ، وبناء على هذا النوع من الاستصحاب يستطيع الفقيه أن يحكم بحل كل ما لم يرد دليل في الشرع بتحريمه أو يحكم العقل بضرره ، فكل طعام أو شراب أو عقد أو تصرف لم يثبت فيه حكم من الشرع أو يمنعه العقل لضرره البيّن يكون مباحا . ويكفي المجتهد في هذا الحكم بذل جهده عن الدليل وعدم وجدانه له .

النوع الثالث : استصحاب حكم دل الشرع على ثبوتـــه ودوامه لوجود سببه . كثبوت الحل بين الزوجين بالعقد الصحيح فإنه بعد ثبوته يحكم ببقائه واستمراره حتى يوجد ما يغيره ، وكثبوت الملك بعقد البيع الصحيح أوبالميراث فإنه يبقى ثابتاً إلى أن يوجد ما ينقل الملكية ، وإذا استدان شخص من آخر مبلغاً من المال شغلت ذمته به وتبقى مشغولة حتى يوجد ما يدل على البراءة من الأداء أو الأبراء .

ولكل واحد أن يشهد بثبوت تلك الحقوق ما لم يقم الدليل على خلاف ما تقتضيه .

---

(١) البقرة : ٢٩ .

(٢) الجاثية : ١٣ .

وهذا أيضاً متفق على العمل به ، لأن هذه الأسباب توجب أحكاماً ممتدة إلى ظهور الناقض لها شرعاً .

النوع الرابع : استصحاب حكم الشرع السابق الذي يظن المجتهد بقاءه . وهو الذي وقع الخلاف فيه بين العلماء ، والفروع المختلف فيها مبنية عليه . وفيه مذاهب .

المذهب الأول : أنه حجة مطلقاً في النفي والأثبات ، وبه يقول الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة وأكثر المالكية .

قالوا : لأنه إذا غلب على الظن انتفاء الناقل غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه .

واستدلوا أولا : بأن الاستصحاب لو لم يكن حجة مطلقاً لما وقع الجزم ببقاء الشرائع لاحتمال رفعها بالنسخ . لأن موجب الوجود لا يوجب البقـــاء فيكون بقاؤها بلا دليل : واللازم باطل للقطع ببقاء شريعة عيسى عليه السلام إلى بعثة نبينا ﷺ ، وبقاء شريعة نبينا إلى الأبد .

ورد هذا الاستدلال : بأنه لا يلزم من عدم اعتبار الاستصحاب حجة عدم وجود الجزم ببقاء الشرائع لجواز وجود دليل آخر على بقائها . كتواتر إيجاب العمل في كل شريعة على أهلها إلى ظهور الشريعة التالية الناسخة ، كما وجد في شريعة نبينا بالأخبار القاطعة في القرآن بأنه خاتم النبيين ، وبما ورد من الأحاديث الدالة على وجوب العمل بها إلى يوم القيامة .

واستدلوا ثانيا : بالإجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع . مثل بقاء الوضوء والحدث وطهارة الماء والزوجية والملك وغيرها فيما ثبت منها ووقع الشك في بقائها فإنه يحكم ببقائها بالاتفاق وهو عمل بالاستصحاب .

ورد ذلك . بأن الاتفاق على الحكم بالبقاء في تلك الفروع ليس راجعا إلى مجرد الاستصحاب ، بل لأن الشارع أوجب بأسبابها أحكاماً ممتدة من جواز الصلاة بالوضوء ، وعدم جوازها بالحدث ، وحل التمتع بالزوجية والانتفاع بالملك إلى ظهور ما ينقضها شرعا ، فالحكم ببقائها لعدم وجود ما يناقضها لا لمجرد الاستصحاب حتى يلزم تعميم العمل به في كل ما قيل عنه إنه استصحاب .

المذهب الثاني : عدم حجيته مطلقاً لا في النفي ولا في الإثبات . وهو مذهب كثير من الحنفية وبعض الشافعية والمتكلمين .

قالوا : إن وجود الحكم غير بقائه ، لأن البقاء استمرار الوجود بعد الحدوث ، فالدليل الموجب لوجود الحكم لا يوجب بقاء وجوده فلا يلزم من الوجود البقاء ، فالحكم ببقائه استصحابا حكم بلا دليل وهو باطل ، لأن الثبوت في الزمن الأول يفتقر إلى الدليل ، وكذلك في الزمن الثاني لأنه يجوز أن يكون وأن لا يكون وهو خاص بالشرعيات بخلاف الحسيات .

المذهب الثالث : أنه حجة للدفع أي للنفي لا للإثبات ، وبه قال جماعة من الحنفية كأبي زيد الدبوسي والسرخسي وفخر الإسلام البزدوي . ومرادهم : أن بقاء ما كان على ما كان حجة لدفع ما يخالفه حتى يقوم دليل يثبت ما يخالفه وليس حجة لإثبات أمر غير ثابت[1] .

---

(١) يقول ابن القيم : معنى ذلك أن الاستصحاب يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال لا لبقاء الأمر على ما كان فإن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجبه لا إلى عدم المغير ، فإذا لم نجد دليلا نافيا ولا مثبتاً أمسكنا لا نثبت الحكم ولا ننفيه بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته .

ويظهر ذلك في المفقود فإن حياته السابقة تستصحب لدفع إرث غيره منه ولا تصلح لأن تثبت إرثه من غيره[1] .

والذين نفوا حجية الاستصحاب مطلقا من الحنفية وقالوا بهـذه التفرقة لم يستندوا إلى الاستصحاب في دفع إرث غيره منه ، بل قالوا : إن شرط الإرث موت المورث حقيقة أو حكما والمفقود قبل الحكم بموته لم يتيقن موته فلم يتوفر شرط الإرث .

والخلاف في كون هذا النوع من الاستصحاب حجة أو لا مبني على الخلاف في أن سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء أو لا ؟ .

فالشافعية وموافقوهم نعم ، فليس الحكم به حكما بلا دليل ،بل حكم بدليل هو العلم بعدم الدليل ، والحنفية قالوا : لا . إذ لابد في الدليل من جهة يستلزم بها المطلوب وهي منتفية في حق البقاء إذ الدليل أثبت الحكم فقط ولم يعرض لاستمراره أو عدم استمراره ، فلا يكون ثبوت الحكم في الماضي مع عدم ظن ما يغيره دليلا على بقائه .

وقد انبنى على هذا الخلاف جملة فروع في الفقه .

منها في الشفعة إذا طالب الشفيع بالشفعة فأنكر المشتري ملكية الشفيع لما يشفع فالشافعية لا يلزمون الشفيع بالبينة على ملكه ويكتفون باستصحاب ملكيته السابقة التي يدل عليها وضع يده .

---

(١) يقول السرخسي في أصوله جـ ٢ ص ٢٢٤ : ففي المفقود الحياة المعلومة باستصحاب الحال تكون حجة في إبقاء ملكه في ماله على ما كان ولا تكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في مال قريبه إذا مات ، ففي الأولى دفع ارث الغير من المفقود ، وفي الثانية لا يثبت إرثه من غيره .

والحنفية يلزمونه بالبينة ولا يكتفون بظاهر وضع اليد لأن الاستصحاب عندهم لا يصلح أصلا أو أنه لا يصلح للإثبات ، وهنا الشفيع يطالب بحق الشفعة التي تثبت له ملكا جديداً .

وقالوا إنه ينبني عليه الخلاف في إرث المفقود من غيره . فهو لا يرثه غيره ويرث من قريبه الذي مات عند الشافعية استصحابا لحياته السابقة وعـــدم العلم بما يغيرها . فهم يدفعون إرث الغير منه ، ويثبتون إرثه من غيره بالاستصحاب[1] .

ولا يرث ولا يورث عند الحنفية لأن الاستصحاب عند جماعة منهم يصلح للدفع لا للإثبات فقد دفعوا إرث غيره منه ولم يورثوه هو من غيره .

وأما على رأي من يذهب منهم إلى عدم حجية الاستصحاب مطلقا لا دفعاً ولا إثباتاً فيقولون : إن غيره لا يرث منه لعدم تحقق شرط الإرث وهو موت المورث حقيقة أو حكما والمفقود ليس كذلك فلا إرث ، ولا يرث غيره لعدم تحقق حياته التي هي شرط الإرث .

هذا وقد ذكر الغزالي أنواعاً أخرى . منها استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص ، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ وهذا لا نزاع فيه ، واستصحاب الإجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح[2] .

---

(١) لكن المحقق الشربيني في تقريره على حاشية جمع الجوامع يقول : أن المعتمد من مذهب الشافعية أنه لا يرث الشاك في حياته . نقل ذلك الرملي وابن حجر عن الغزالي : راجع جـ ٢ ص ٣٥٣ .

(٢) المستصفى : جـ ١ ص ٢٢١ وما بعدها .

تلك صورة مصغرة عن الاستصحاب وأنواعه المتفق عليها ،والمختلف فيها وهو في حقيقته حتى عند القائلين بحجيته ليس دليلا مستقلا مثبتاً لحكم جديد بل هو كاشف عن بقاء الحكم السابق الثابت بدليله عندما يغلب على ظن المجتهد عدم وجود المغير له[1] .

وعلى كل حال فالاستصحاب بأنواعه السابقة يفتح المجال أمام الفقهاء لأصدار فتاويهم في الوقائع التي لا يجدون فيها دليلا من الأدلة السابقة ويذهب عنهم الحيرة والتردد باستصحاب حكمها السابق سواء كان حكماً شرعيا قررته الشريعة بدليل خاص كما في النوع الثالث ، أو بدليل عام كما في النوع الثاني ، أو كان حكما عقليا كما في النوع الأول : واعتباره يدل على سماحة الشريعة ومرونتها وأنها لم تقف بالناس عند نصوص محدودة لا يتجاوزونها .

وعناية علماء الأصول بأفراده بالبحث لمعرفة مواضع اعتباره بالاتفاق ومواضع الخلاف فيه شهادة جديدة على تفرد الفقه الأسلامي بمميزات قل

---

(١) نقل المحقق الشربيني في المرجع السابق ص ٣٥٢ عن إمام الحرمين قوله : والمختار عندنا منع تسميته بالاستصحاب فإن في اطلاق هذا الاسم إيهام أن الحكم مستند إلى الاستصحاب ليس مستندا إلى الدليل القائم الذي استصحبناه وهو مصاحب لنا وقت الحكم ، فالاستصحاب فعلنا والقاضي هو الدليل المستصحب ، وكذلك من يستصحب حال الاجماع بعد طريان الخلاف لا يرى الاستناد إلا الإجماع فإن الاستصحاب نفسه ليس بدليل . كما نقل عن ابن السمعاني أنه ليس في الدوام إثبات وإنما هناك استمرار ما كان لعدم طريان ما يدفعه والدليل إنما يحتاج إليه في الإثبات لا في الاستمرار وحينئذ لا حاجة إلى الاستصحاب حتى يكون دليلا اهـ .

أن توجد في غيره من القوانين الوضعية التي رتبت بعض أحكامها على مبدأ الاستصحاب دون أن يعرض فقهاء تلك القوانين له حتى ولو بإشارة بعيدة، فما تقرر فيها « بان المتهم بريء إلى أن تثبت إدانته » مبني على استصحاب البراءة الأصلية .

وقولهم : « إن الحيازة في المنقول سند الملكية » مبني على استصحاب وضع اليد الظاهر في إثبات الملكية الذي لم يوجد ما يغيره .. إلى غير ذلك من الأحكام.

المبحث السادس

في شرع من قبلنا[1]

تكلم علماء الأصول في بحث الأدلة المختلف فيها عن « مسألة شرع من قبلنا من الشرائع السماوية هل يعتبر شرعاً لنا أولا »؟

والذي دعاهم إلى هذا البحث أنهم وجدوا أن شريعتنا لم تنسخ كل أحكام الشرائع السابقة ، بل نسخت البعض فقط ، فجاءت متفقة معها في بعض الأحكام موافقة تامة فيما يتعلق بالعقائد . كوجوب التوحيد وتحريم الشرك ، والإيمان باليوم الآخر وما فيه من حساب وثواب وعقاب ، وبعض التشريعات العملية كتحريم القتل والزنى ، وموافقة في الجملة في بعض التشريعات العملية الأخرى كوجوب الصيام « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » ووجوب القصاص في العدوان على النفس والأعضاء .

جاء ذلك صريحاً في القرآن حيث قص علينا بعض ما شرع فيها مع التصريح بأنه شرع لنا مثله في بعضها ، والسكوت عن ذلك في بعضها الآخر . كما قص بعض تشريعاتهم الخاصة التي لم تشرع في حقنا .

---

(١) من مراجع هذا البحث : المستصفى للغزالي جـ ١ ص ٢٤٨ وما بعدها ، الأحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٢٩ وما بعدها ، المسودة لآل تيمية ص ١٨٣ ، ١٩٣ ، مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١٨٤ وما بعدها ، جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٥٨ ، إرشاد الفحول ص ٢١٠ ، روضة الناظر وجنة المناظر ص ٨٢ .

كما وجدوا أن بعض الفقهاء استدلوا بما جاء في القرآن حكاية عن الشرائع السابقة .

من ذلك ما روي عن ابن عباس أنه سجد في سورة ص عند قوله تعالى: «وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب » وقرأ قوله تعالى: « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده »[1] .

وما روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه سئل عمن حلف لينحرن ولده ، فقال : عليه كبش يذبحه ويتصدق بلحمه قال الله تعالى: « وفديناه بذبح عظيم »[2] فقد أوجب الكبش ، واحتج بالآية عليه وهي شريعة إبراهيم عليه السلام . وعندما سئل عن القرعة أجاب بأنها مشروعة لأنها في كتاب الله في موضعين قال تعالى : « فساهم فكان من المدحضين »[3] وقال . « وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم»[4] فقد احتج بالآيتين في إثبات القرعة مع أن الأولى في شريعة يونس ، والثانية في قصة مريم .

وفقهاء الحنفية استدلوا على قتل المسلم بالذمي والرجل بالمرأة بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس »[5] كما استدل فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة على جواز الجعالة بقوله تعالى: «ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم»[6].

لما وجدوا ذلك بحثوا هذه المسألة كما بحثوا مسألة أخرى مرتبطة بها

---

(١) الأنعام - ٩٠ .
(٢) الصافات - ١٠٧ .
(٣) الصافات - ١٤١ المدحضين المغلوبين بالقرعة .
(٤) آل عمران - ٤٤ .
(٥) المائدة - ٤٥ .
(٦) يوسف - ٧٢ .

اعتبروها كالأساس لهذه المسألة وهي : هل كان رسول الله قبل بعثته ونزول الشريعة عليه متعبداً بشريعة من الشرائع السابقة أو لا ؟

لما عرفوه من سيرته أنه لم يكن على دين قومه حيث لم يسجد لصنم قط ولم يشرب خمرا ولا أكل من ذبائحهم التي كانوا يتقربون بها إلى أصنامهم ، وأنه كان يصوم ويصلي ويحج إلى غير ذلك . فاختلفوا في ذلك على مذاهب شتى.

فالمعتزلة يقولون : إنه كان متعبدا بشريعة العقل أي أنه يفعل ما يحسنه عقله ويمتنع عما يقبحه عقله .

وأهل السنة في ذلك فريقان : فريق يذهب إلى أنه لم يكن متعبداً بشريعة سابقة ، وفريق آخر يرى أنه كان متعبداً بشريعة سابقة ، ولكن هؤلاء اختلفوا في تعيين تلك الشريعة فمنهم من لم يعين شريعة بذاتها ، فقالوا : إنه كان متعبداً بما يصدق عليه أنه شريعة الله قبله ، ومنهم من عين تلك الشريعة ، فقيل هي شريعة إبراهيم ، وقيل شريعة موسى ، وقيل شريعة عيسى عليهم السلام .

وهذه أقوال لا دليل عليها ، لأن رسول الله بعد بعثته لم يبين شيئاً من ذلك فيرجع في هذا الأمر إلى كتب التاريخ فهي التي تبين كيفية تعبده كما يقول غير واحد من المحققين ، لذلك كان المختار في هذه المسألة التوقف عن النفي أو الإثبات[1].

أما المسألة الثانية وهي تعبده بعد البعثة بها ومن ثم تكون شرعاً لنا أولا . فاختلف العلماء فيها على رأيين : الأول : يقول نعم نحن متعبدون بها متى ثبتت صحتها ، والآخر يقول : لا .

---

(١) براجع المستصفي للغزالي ، والأحكام للآمدي ، وجمع الجوامع .

والناظر في كتب الأصول يرى أن أنصار كل رأي تكلفوا في إثبات مدعاهم حتى استدل بعضهم بأدلة لا تمت لموضع الخلاف بصلة ، ولم يسلم دليل من أدلتهم من المناقشة والمعارضة ممن خالفه .

لذلك سنعرض عن تفصيل هذه الأدلة ومناقشتها ونكتفي بتحرير الموضع الذي يصلح أن يكون مثار نزاع ثم نتبع ذلك ببيان رأينا في الموضوع مع إشارة إلى أهم الأدلة فنقول :

الشرائع السابقة قسمان :

الأول : ما لم يرد له ذكر أصلا في شريعتنا . وهذا لا نزاع في أننا غير متعبدين به . لأنه لا طريق إلى معرفته إلا بالنقل عنهم وهم غير مؤتمنين في النقل بعد أن ثبت تبديلهم وتحريفهم في كتبهم ، ولذلك لم يؤثر عن رسول الله أنه لجأ إلى البحث عن حكم في تلك الشرائع فيما لم ينزل عليه وحي فيه ، وما روي أنه سأل اليهود عن حكم الرجم في التوراة فلم يكن ذلك لمعرفة الحكم وإنما كان لإظهار صدقه فيما أخبر به من أن الرجم مذكور في التوراة وإنكار اليهود ذلك ، ولهذا لم يرجع إليها فيما سوى ذلك . وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه رأى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها فغضب وقال : ما هذا ؟ ألم آت بها بيضاء ناصعة لو أدركني أخي موسى لما وسعه إلا اتباعي» .

والثاني : ما ورد ذكره في شريعتنا وهو نوعان :

(الأول) : ما ثبت نسخه بنص في شريعتنا . كتحريم كل ذي ظفر وشحوم البقر والغنم على اليهود الذي أخبر الله عنه بقوله سبحانه : « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورها أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا

لصادقون»[١] .

فإن الله نسخ ذلك التحريم في شريعتنا في قوله قبل هذه الآية : « قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دم مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم »[١] .

ومثله في ذلك الغنائم فإن رسول الله ﷺ يقول : «أحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي » فإن هذا الحديث يفيد أن الغنائم كانت محرمة عليهم ثم نسخ ذلك التحريم بالنسبة إلينا .

وهذا النوع لسنا متعبدين به بالاتفاق .

(والثاني) لم ينص على نسخه في شريعتنا وهو صنفان .

صنف نص على أنه مكتوب علينا كما كتب عليهم أو قرر مثله في شريعتنا وهذا لا نزاع في أننا متعبدون به لأنه شريعتنا . من ذلك تشريع الصيام الذي جاء في قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على

---

(١) الأنعام - ١٤٦ - كل ذي ظفر وهو ما لم يكن مشقوق الأصابع من بهيمة أو طير فيدخل فيه الإبل والنعام والبط والأوز حرمه الله عليهم لحما وشحما وحرم عليهم شحوم البقر والغنم التي على الكليتين والكرش ؛ وأحل لهم منه الشحم العالق بظهورها وما حملته الحوايا . جمع حاوية وهي ما تحوي من الإمعاء أي تجمع واستدار ، وما اختلط بعظم وهو شحم الألية المتصل بالعصعص في الضأن .

(٢) ثم جاءت السنة بتحريم لحوم الحمير الأهلية وكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير .

الذين من قبلكم »، وتشريع القصاص بقوله : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف » ... الآية ، فإنه جاء في شريعتنا ما يماثله مع اختلاف في بعض تفصيلاته في قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عُفِي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ولكم في القصاص حياة ياأولي الألباب لعلكم تتقون »[1] .

ومن ذلك الأضحية فإنها سنة إبراهيم عليه السلام وقــد قال رسول الله : « ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم » .

– وصنف آخر لم ينص فيه على ذلك بل قصه الله علينا في كتابه أو على لسان نبيه وهذا الذي يتصور أن يكون موضع خلاف كما حققه غير واحد من العلماء[2] .

---

(١) البقرة – ١٧٨ و ١٧٩ ، جاء في تفسير القرطبي جـ ٢ ص ٢٢٠ وروى النسائي والبخاري والدار قطني عن ابن عباس . قال : « كان في بني اسرائيل القصاص ولم تكن فيهم الدية فقال الله في هذه الآية « كتب عليكم القصاص في القتلى ... » الآية . وقد قيل إن كتب هنا إخبار عما كتب في اللوح المحفوظ وسبق به القضاء .

(٢) يقول المحقق الشربيني في تقريره على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٥٩ : قال المصنف في شرح المنهاج ليس الكلام فيما لم نعلمه إلا من كتبهم ونقل أحبارهم الكفار فإنه لا خــلاف في أن التكليف لا يقع به علينا ولا فيما علمنا بشرعنا إنه كان شرعا لهم وأمرنا في شرعنا بمثله كقوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ... » الآية . وقد قال الله « كتب عليكم القصاص في القتلى » فإن الإجماع منعقد على التكليف به ، وإنما الخلاف فيما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمر به في شريعتنا ومعنى تعبده بما لم ينسخ على هــذا القول هو ما قاله المصنف في شرح المختصر وهو إيحاء الله تعالى له بذلك على معنى أنه موافق لا متابع اهـ .

فمن ذاهب إلى أننا غير متعبدين بهذا الصنف ، ومـــن قائل إننا متعبدون به .

ومن أمعن النظر في هذه المسألة وجد الخلاف فيها لا معنى له ، لأنه فيما ورد في شريعتنا حكاية عنهم في كتاب الله أو سنة نبيه ولم يظهر له ناسخ .

والشرائع السابقة شرائع خاصة موقوتة صالحة لزمنها تنسخ كل شريعة ما قبلها فيما يخالفها ، وشريعتنا عامة غير موقوته صالحة لكل زمان ومكان فهي ناسخة لكل ما يخالفها من الشرائع السابقة ، وحيث أن هذا القدر لم يوجد له ناسخ في شريعتنا فيكون شريعة لنا لا باعتبار أنه شرع نبي سابق ، بل باعتبار أنه شرع نبينا كما صرح به غير واحد من القائلين بأننا متعبدون بها لاتفاق الطرفين على أن ما لم يرد له ذكر في شريعتنا ليس شرعا لنا ولم نكلف بالبحث عنه فضلا عن وجوب العمل به .

يدل لذلك قوله تعالى : « وأنزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شِرْعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحـــدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم »[1] .

وأما قوله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم ومـــوسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه[2] .

---

(٢) المائدة ـ ٤٨ : الشرعة الشريعة ، والمنهاج الطريق .

(١) الشورى : ١٣

وقوله : « قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين »[1] .

وقوله : « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين »[2] .

وقوله : « ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا »[3]

فالمراد بالدين في الأول أصل الدين وهو عقيدة التوحيد التي كان عليها سائر الأنبياء وجميع الشرائع متفقة على ذلك ، وقد كانت هذه وصية الأنبياء « ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون »[4] .

وليس المراد منه العموم وإلا لتناقض مع قوله سبحانه : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » .

ولأن لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية ، ولأن الله قال عقب ذلك في الآيتين الأولين : « وما كان من المشركين » . قال ذلك فى مقابلة الدين ومقابل الشرك هو التوحيد .

ولذلك قيل : « الكفر ملة واحدة » مع الجزم بأن شرائع الكفار متعددة مختلفة .

وأما قوله جل شأنه بعد ذكر فريق الأنبياء السابقين « أولئك الذين هدى

---

(1) آل عمران : ٩٥ .
(2) النحل : ١٢٣ .
(3) النساء : ١٢٥ .
(4) البقرة : ١٣٢ .

الله فبهداهم اقتده »[1] ، فليس المراد منه أنه مأمور بالعمل بكل ما نزل عليهم من الشرائع ، وإنما المراد به موافقة سنتهم وسيرتهم في دعوة أقوامهم إلى الدين والصبر على أذاهم لقوله تعالى: «فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل ولاتستعجل لهم»[2] . أي لا تستعجل لقومك العذاب كما استعجل بعضهم كنوح عليه السلام .

والشرائع السماوية كلها وإن اتفقت في العقائد إلا أنها مختلفة في العمليات في الجملة كما وضحنا ذلك من قبل . ووجود التوافق في بعض أحكامها لا يلزم منه وجوب العمل علينا بها كلها .

فما جاء في شريعتنا دون إنكار فنحن مأمورون به لكونه جاء في شريعتنا لا لكونه شرع من قبلنا حتى يعد ذلك أصلا من أصول شريعتنا ، والذين قالوا إنه دليل لم يجعلوه دليلا مغايراً للقرآن والسنة بل جعلوه داخلا فيهما .

وكون النبي ﷺ وافق أهل الكتاب في بعض العبادات كصوم يوم عاشوراء الذي قال بشأنه عندما علم أن اليهود تصومه: « إننا أحق بموسى منهم » لا يدل على أنه صامه لمجرد أن مشروع عندهم ، بل يحتمل أنه صامه اجتهاداً منه قبل أن تنزل الأحكام التفصيلية ، وأقره الوحي عليه شأن اجتهاداته كلها لأنه في ذاته قربة وعبادة .

يدل لذلك ما رواه أبو داود عن ابن عباس قال : لما صام رسول الله يوم عاشوراء وأمر بصيامه قالوا يارسول الله : إنه يوم تعظمه اليهود والنصارى ، فقال : «إذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع »، قال : فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول الله » .

---

(١) الأنعام : ٩٠ . (٢) الأحقاف : ٣٥ .

وفي رواية لأحمد ومسلم قال رسول الله: « لئن بقيت إلى قابل لأصومن التاسع ».

وفي رواية أخرى لأحمد قال رسول الله: « صوموا يوم عاشوراء وخالفوا اليهود صوموا قبله يوما وبعده يوما[1] » وقد كان من سنته صلى الله عليه وسلم مخالفة اليهود بعد نزول الكثير من الأحكام التفصيلية بالمدينة وهو الذي قال: « قصوا الشارب واعفوا اللحى خالفوا اليهود ».

---

(١) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار جـ ٤ ص ٢٠٨

المبحث السابع

في أقوال الصحابي

تمهيد :

من الثابت أن بعض أصحاب رسول الله ممن لازموه في حياته وعرفوا منه أسرار التشريع وبلغوا درجة الاجتهاد اجتهدوا برأيهم فيما ليس فيه : نص صريح من كتاب الله أو سنة رسوله فكانت لهم أقـــوال يتفقون فيها تارة ويختلفون فيها تارة أخرى فتجمع من ذلك مجموعة من الفتاوي عرفت بفقه الصحابة نقلها الرواة عنهم حيث لم تدون في حينها ، ثم تناقلتها كتب الحديث والفقه المقارن عمل بها فريق من الفقهاء المجتهدين الذين جاؤا من بعدهم بينما لم يعمل بها فريق آخر .

فأبو حنيفة فيما نقـــل عنه يقول : إذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة

---

(١) من مراجع هذا المبحث : الرسالة الشافعي ص ٥٩٦ وما بعدها ، أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٠٥ وما بعدها ، المستصفى جـ ١ ص ٢٦٠ ، الأحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٣٣ ، مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١٨٥ وما بعدها . روضة الناظر وجنة المناظر ص ٨ ، جمع الجوامع جـ ٢ ص ٧٦١ ، إعلام الموقعين لابن القيم جـ ٣ ص ٣٧٧ وما بعدها ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢١٣ وما بعدها .

رسوله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم . وفي رواية يقول : ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم وما جاءنا عن التابعين زاحمناهم ، وروي ابن المبارك قال : سمعت أبا حنيفة يقول: إذا جاء عن النبي فعلى الرأس والعين ، وإذا جاء عن الصحابة نختار من قولهم ، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم »[1] .

والشافعي حينما سئل عن أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها يقول :نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس . وحينما سئل عن قول الواحد منهم لا يعلم لغيره موافقة له أو مخالفة فيه يقول: إن أهل العلم يأخذون به مرة ويتركونه مرة أخرى . وهو يصير إلى اتباع الواحد منهم إذا لم يجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس[2] .

وهذا صريح في أنه يأخذ بأقوال الصحابة إذا لم يجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً وأنه يختار منها ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع.

ونقل عنه ابن القيم[3] أنه قال : « العلم طبقات : الأولى الكتاب والسنة والثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والثالثة أن يقول صحابي فلا يعلم له مخالف من الصحابة ، الرابعة : اختلاف الصحابة ، الخامسة : القياس .

---

(١) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣١٣ .

(٢) الرسالة ص ٥٩٦ وما بعدها .

(٣) إعلام الموقعين جـ٣ ص ٢٨٠ .

وجاء في الأم[1] أنه عند اختلافهم يأخذ بأقربها إلى الكتاب والسنة فإن لم يجد دلالة على القرب كان قول أبي بكر أو عمر أو عثمان أحب إلينا إذا صرنا إلى التقليد .

ومثلهما في ذلك الإمام مالك الذي كان يأخذ بعمل أهل المدينة المتفق عليه والمختلف فيه الذي أساسه في الغالب فتاوي الصحابة وعملهم . وكذلك أحمد ابن حنبل كان يعمل بالراجح ولا يخرج عنها بل إنه إذا لم يترجح عنده أحدها حكي أقوالهم ،ولذلك تعددت الآراء عنه في المسألة الواحدة .

ومن هنا ثار البحث عن أقوال الصحابة هل تعتبر دليلا يلجأ إليه المجتهد إذا لم يجد نصاً في المسألة أو إجماعًا أولا ؟

فعنى الأصوليون على اختلاف مذاهبهم ومسالكهم ببحث هــذه المسألة ووضعوها في عداد الأدلة المختلف فيها وحكوا فيها أقوالاً وانتصر كل واحد لرأي معين ، وكانت نسبة الآراء لأصحابها موضع اختلاف بينهم[2] .

---

(١) جـ ٧ ص ٢٤٧ . وما نقله أتباعه عنه من أنه لا يأخذ بأقوال الصحابة أخــذوه من صنيعه في بعض المواضع عندما تحكى له أقوال الصحابة فيخالفها فقالوا لو كانت عنده حجة ما خالفها ، وهذا لا ينتج نفى حجيتها لأن مخالفة الدليل المعين في موضع لما هو أقوى منه لا يدل على أنه لا يراه حجة في جملته بل لأنه وجد دليلا أقوى منه .

(٢) ومن هنا دأب الأصوليون في الحنفية على نسبة القول بعدم حجية قول الصحابى إلى الإمام الشافعي . كما جاء في أصــول السرخسي جـ ٢ ص ١١٢ . وجاء في تأسيس النظر للدبوسي ص ٥٥ من قوله : الأصل عند أصحابنا أن قول الصحابي مقدم على القياس إذا لم يخالفه أحد من نظرائه . وعند الإمام الشافعى القياس مقدم لأنه لايرى تقليد الصحابي ولا الأخذ برأيه . وعد مسائل أخذ فيها الحنفية بقول الصحابى وتركوا القياس ولم يأخذ بها الشافعى .

ونحن هنا لا تعنينا النسبة بقدر ما يعنينا البحث في الحجية أو عدمها وبيان الآراء فيها .

وقبل أن نتكلم عن هذه الآراء نبين موضع الخلاف فنقول :

لا خلاف في أن رأي الصحابي لا يكون حجة على صحابي آخر من المجتهدين، وإنما الخلاف في حجيته بالنسبة للتابعين ومن جاء بعدهم . وقول الصحابي في ذلك أنواع : —

النوع الأول : ما اتفقوا عليه صراحة وهذا متفق على حجيته لأنه إجماع صريح .

النوع الثاني: قوله فيما لا يدرك بالرأي والعقل كالأمور التعبدية والمقدرات وهذا لا خلاف في أنه حجة يجب العمل به لأن مصدره السماع .

النوع الثالث : قول الواحد منهم فيما يدرك بالرأي ولم يعلم له مخالف فيه .

النوع الرابع : ما صدر عنهم اجتهاداً ولم يتفقوا عليه بل تعددت أقوالهم فيه ، وهذا والذي قبله وقع فيه الاختلاف .

ـ والآراء المحكية في ذلك ثلاثة : —

الأول : أنه ليس بحجة مطلقاً ، لأن ذلك صدر عن اجتهاد منهم وهو محتمل للصواب والخطأ ، لأنهم ليسوا بمعصومين فتكون أقوالهم كأقوال غيرهم من المجتهدين في أنها ليست حجة ، ولأنه ثبت تخطئة بعضهم لبعض ورجوع بعضهم عن رأيه : كما ثبت مخالفة بعض فقهاء التابعين لبعضهم وقد علموا بهذه المخالفة ولم ينكروا عليهم ، ولو كان رأيهم حجة ملزمة لمن جاء بعدهم

لأنكروا عليهم تلك المخالفة ، وإذا ثبت ذلك في حق التابعين كان غيرهم مثلهم ، وامتياز الصحابة بكونهم أفضل وأعلم وأتقى من غيرهم لا يوجب على مجتهد آخر ممن جاء بعدهم تقليدهم لأن الأدلة الدالة على منع التقليد عامـــة تشمل الصحابي وغيره .

الثاني : أنه حجة فيما خالف القياس « القواعد » لأن مخالفة القواعد » لا تكون بمجرد الرأي بل لابد لها من دليل في الغالب سمعياً .

الثالث : أنه حجة مطلقا . لأن قول الصحابي أقرب إلى الصواب من قول غيره من المجتهدين لاحتمال أن يكون سمعه من رسول الله أو سمعه من صحابي سمعه منه عليه الصلاة والسلام ، أو يكون فهمه من آية في كتاب الله فهما خفي على غيرهم لامتيازهم بمعرفة اللغة بالسليقة وحدة الذهن ووقوفهم على أسباب النزول وطول صحبتهم لرسول الله ومشاهدتهم لأفعاله وفتاويه . وهذا يجعل فهمهم في مرتبة لا يصل إليها فهم غيرهم . ولو كان اجتهادهم عن قياس فهو أولى من قياس غيرهم لكونهم أخبر من غيرهم بمعرفة علل التشريع وأسراره .

« نظرة في تلك الأدلة »

تلك وجهة أنظار المختلفين في هذه المسألة باختصار . وأنت ترى أن القائلين بحجيتهم مطلقا لم يتمسكوا إلا بأنهم أصلح من غيرهم ، وأن منزلتهم أرفع من منزلة غيرهم ، وأن فهمهم أدق من فهم غيرهم مع احتمال أن ما صدر عنهم في صورة اجتهادات هي أقوال سمعوهـــا من رسول الله حملهم الورع على عدم نسبتها إليه خشية الكذب عليه ، وقد تمسكوا ببعض أحاديث توجب

الاقتداء بهم لم تسلم من الكلام في صحتها مع قبولهـــا للتأويل بغير ما فهموه منها .

وأن النافين لحجيتها لم يكن لهم سند في دعواهم إلا أنهم بشر غير معصومين يجوز عليهم الخطأ كغيرهم بما ثبت من تخطئة بعضهم من بعض التابعين على مسمع منهم دون إنكار عليهم .

وأن كلا من الفريقين وإن ناقش أدلة المخالف يسلم بما قاله آخر ولكنه ينكر عليه النتيجة التي وصل إليها .

فأضحت المسألة في نظري ليس فيها دليل قاطع على إثبات الحجية أو نفيها ، ونحن في مقام إثبات أصل من الأصول يلتزم به المجتهد ولا يجوز له العدول عنه متى صح وثبت عنده ولم يجد دليلا أقوى من كتاب الله أو سنة رسول الله .

ونحن إذا أمعنا النظر في أقوال الصحابة التي هى موضع الخلاف وجدناها أقوالاً صدرت عن اجتهاد مستندة إلى أدلة معتبرة ، لأنه لا يعقل أن يصدر أحدهم فتوى دون دليل يستند إليه ، فالذي يعمل بقول الصحابي لا يعمل به لمجرد أنه قول صحابي ، بل لأنه قول مستند إلى دليل صحيح فالعمل به عمل بذلك الدليل وإن لم نقف عليه ، وما أشبه هذا العمل بالعمل بالإجماع دون الوقوف على سنده . ومحل الخلاف في العمل به إذا لم يجد المجتهد في المسألة دليلا آخر من كتاب أو سنة .

فإذا كان للصحابة عدة أقوال في المسألة الواحدة فالحق لا يخرج عنها[1] ،

(١) يقول السرخسي في أصوله جـ ٢ ص ١١٢ « ما اختلف فيه الصحابة فإن الحق لا يعدو =

وعلى المجتهد أن يبحث عن أقربها إلى كتاب الله وسنة رسوله فيعمل به ، ويكون ذلك بمثابة ترجيح لدليل من الأدلة المتعارضة ، ولم يؤثر عن إمام من الأئمة الذين عملوا بأقوال الصحابة أنه أخذ أي قول منها حسبما اتفق ، بل كان يقارن ويرجح ويختار الأقوى ليعمل به .

وإذا لم يكن لهم إلا قول واحد نقل عن أحدهم فالظاهر أنه ذاع بينهم ولم ينكروه فيتعين العمل به لأنه حينئذ يدخل في دائرة الإجماع السكوتي ، وقد بينا فيما سبق رجحان حجيته وأنه حجة ظنية على الراجح ، فعملية الاحتجاج بقول الصحابي تعتمد أولا على البحث عن صحة هذه الأقوال وعدم رجوع أصحابها عنها . وثانيا على النظر فيها ليعرف أيها أقرب إلى كتاب الله وسنة رسوله ، فإن لم يظهر للمجتهد رجحان أحدها تخير منها ما تطمئن إليه نفسه ولا يخرج عنها إلى غيرها وهو ما صرح به أئمة أعلام كأبي حنيفة والشافعي وغيرهما .

وليس في ذلك اعتبار الصحابة مشرعين كرسول الله كما ادعاه الشوكاني في إرشاد الفحول ، لأن العمل بقول الصحابي لم يكن لأنه مجرد رأي صدر عنه، بل لأنه رأي اجتهادي مستند إلى دليل معتبر فهو يؤول في نهايته إلى العمل بالأدلة الأخرى . والصحابي هو الذي أرشدنا إلى ذلك الدليل فقوله دليل الدليل في الحقيقة لأنه يرشدنا إلى أن في المسألة دليلا معتبراً . فالخروج عن

أقاويلهم حتى لا يتمكن أحد من أن يقول بالرأي قولا خارجا عن أقاويلهم . ثم قال : وطريق العمل طلب الترجيح بزيادة قوة لأحد الأقاويل فإن ظهر ذلك وجب العمل بالراجح وإن لم يظهر يتخير المبتلي بالحادثة في الأخذ بقول أيها شاء بعد أن يقع في أكثر رأيه أنه هو الصواب وبعدما عمل بأحد القولين لا يكون له أن يعمل بالقول الآخر إلا بدليل . اهـ .

أقوالهم كلها في أي مسألة طعن صريح فيهم بأنهم جانبوا الصواب والحق ، وهـــذا مخالف للأدلة الدالة على فضلهم وعلى منزلتهم الأمر الذي لم يتوفر للمجتهدين في أي عصر من العصور التالية لعصرهم . على أن أقوالهم يمكن حصرها فيما اختلفوا فيه فيغلب على الظن دوران الحق فيها بينما لا يمكن ذلك بالنسبة لغيرهم .

وعلى ذلك لا يكون للمانعين حجة في قولهم : إنه مجرد رأي يحتمل الصواب والخطأ لعدم عصمتهم ، لأنه وإن لم تثبت العصمة لكل واحد منهم فقد انحصر الحق في مجموع آرائهم ، والتخطئة التي صدرت منهم موجهة إلى الآراء الفردية ، وقد كان هذا حاملا لهم على مزيد البحث والمناقشة حتى يصلوا إلى الصواب ، وكثيراً ما أدى ذلك في المسائل الاختلافية إلى الاتفاق في الرأي في النهاية .

كما أن إطلاق القول بحجية أقوالهم ليس كما ينبغي ، لأنه يوهم أن ذات قول الصحابي حجة وهو ما لم يقم الدليل على حجيته على انفراد . كما أن تفصيل المفصلين لا وجه له لأن مخالفة القياس كما تكون بالنص تكون بغيره من مصلحة أو عرف أو غيرهما كما سبق بيانه في بحث الاستحسان .

والذي أراه صوابا أنه يتعين على المجتهد العمل بواحد منها متى ثبت رجحانه بأنه أقرب إلى الكتاب والسنة من غـــيره ولا يخرج عنها كلها لأنه يؤول إلى ترك مجموع أقوالهم التي انحصر الحق فيها .

وفي الحق أن لأقوال الصحابة منزلة لا يصل إليها منزلة أقوال غيرهم من المجتهدين ، ألا ترى أن العلماء قد استدلوا بأقوالهم وأفعالهم على حجية أصول أخرى كالقياس والمصلحة والاستحسان وإن لم تكن هي الدليل وحـــدها

ولولا ما لها من الاعتبار في مقام الحجية لما فعلوا . بينما لا نجد لهم استدلالا قط بعمل المجتهدين في أي عصر من العصور على شيء من ذلك .

نعم إنهم رضوان الله عليهم لم يلزموا الناس بفتاويهم الاجتهادية خشية الخطأ فيها لذلك لم ينكروا على من خالفهم من التابعين في تلك المسائل إلا إذا تبين لهم الخطأ أو أنها جاءت مخالفة للنصوص والله أعلم .

القسم الثاني

في القواعد التي يتوقف عليها استنباط الأحكام من الأدلة

تمهيد :

قدمنا أن القرآن الكريم نزل باللسان العربي، والسنة في أغلب صورها صدرت عن رسول الله كذلك ، وأنهما أصل الأدلة الكاشفة عن أحكام الله ، وأن غرض الأصوليين من البحث فيهما بيان الطريق لمعرفة ما جاء فيهما من تلك الأحكام .

والكلام العربي لا يعلم المراد منه إلا بعد معرفة معاني مفرداته وما استعملت فيها أولاً ، ثم معرفة معاني المركبات ، والوقوف على الأساليب المتنوعة وكيفية دلالتها على مراد المتكلم .

ومن هنا عنى الأصوليون باستقراء الأساليب العربية وكذلك أساليب القرآن والسنة في تعابيرها عن الأحكام ، وأخذوا من هذا الاستقراء وما قرره علماء اللغة قواعد لغوية يتوصل بها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية. كما يتوصل بها إلى إيضاح ما خفيت دلالته وتأويلها التأويل الصحيح وغير ذلك مما يتوقف

عليه الفهم الصحيح للنصوص[1]. كما عرضوا لتقعيد قواعد أخرى شرعية يتوصل بها إلى معرفة مراد الشارع . كقاعدة النسخ وقاعدة التعارض والترجيح لما وجدوا في النصوص الناسخ والمنسوخ والتعارض الظاهرى بين بعضها ، ومثل هذا النوع يحتاج إلى معرفة كيفية الجمع بين النصين المتعارضين أو طريقة الترجيح بينهما إذا ما تعذر الجمع ، كما عرضوا لبيان مقاصد التشريع العامة لأن الاستنباط الصحيح يتوقف على معرفتها وبيان درجاتها .

فتنوعت القواعد إلى نوعين : قواعد لغوية ، وأخرى شرعية .

وهذه القواعد لا تقتصر فائدتها على تفهم النصوص الشرعية ، بل تتعداها إلى فهم كل نص عربي بما في ذلك نصوص القوانين المصاغة باللغة العربية ، فإن الوقوف على مراد الشارع منها يتوقف إلى حد كبير على معرفة تلك القواعد ، ومن ثم لم تكن الفائدة من دراسة أصول الفقه قاصرة على الباحثين في الشريعة بل يستفيد منها الباحثون في القانون أيضاً كما أوضحناه في المقدمة .

القواعد اللغوية . أو الدلالات[2]

الدلالة : كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر[3] ، ويسمى

---

(١) يقول صاحب كشف الأسرار ج ١ ص ١٤ ، وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى وهي أربعة تقسيمات .. الخ .

(٢) من مراجع هذا البحث : أصول السرخسي ج ١ ص ١٢٤ وما بعدها ، أصول فخر الإسلام ج ١ ص ٢٨ وما بعدها . الأحكام . للآمدي ج ٢ ص ٣٦ وما بعدها . كشف الأسرار شرح المنار وحواشيه ج ١ ص ١٤ وما بعدها ، التحرير بشرح التيسير ج ١ ص ٢٦٤ وما بعدها ، مسلم الثبوت ج ١ ص ٢٠٥ وما بعدها ، وإرشاد الفحول ص ٨٠ وما بعدها ، المرآة بحاشية الأزميري ج ١ ص ١١٢ ، وما بعدها ، شرح المنار لابن ملك وحواشيه ص ٤٨ وما بعدها .

(٣) وقيل هي انفهام أمر من أمر ويسمى الأول مدلولا والثاني دالا .

الأول دالاً والثاني مدلولاً .

وهي إما وضعية أو غير وضعية. طبيعية أو عقلية، والوضعية إما لفظية أو غير لفظية ، وكلامنا هنا في الدلالة الوضعية اللفظية نسبة إلى الوضع ، وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى ليدل عليه .

والدلالة الوضعية ثلاثة أنواع. مطابقة وتضمن والتزام، لأن اللفظ إن استعمل في تمام ما وضع له فمطابقة ، وإن استعمل في جزء معناه فتضمن ، وإن استعمل في خارج عما وضع له فالتزام إن وجد لزوم عقلي أو عرفي بين المعنى الموضوع له وبين ذلك الخارج .

وإذا كانت الألفاظ هي الدالة على المعاني فلا بد من معرفة العلاقة التي تربطهما ، وهذه العلاقة لها عدة اعتبارات بحث عنها اللغويون أولا وعنهم أخذ الأصوليون مع زيادة التوضيح والبيان .

ولما كا اللفظ يوضع أولاً للمعنى فيرتبط به ارتباط الموضوع بما وضع له ، وبعد ذلك يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له أو في غيره متى وجدت العلاقة بين المعنيين وحينئذ يرتبط به ارتباطاً ثانياً ، وعند الاستعمال يكون اللفظ دالاً على المعنى ، وهذه الدلالة تختلف درجاتها في الوضوح والخفاء فيأتي ارتباط ثالث ، وبعد ذلك تستفاد المعاني الكلية أو الأحكام من التراكيب بطرق عديدة فيكون الارتباط الرابع .

ومن هنا قسم الأصوليون اللفظ بالأضافة إلى المعنى تقسيمات أربعة باعتبارات أربعة .

التقسيم الأول : باعتبار الوضع إلى خاص وعام ومشترك وجمع منكر .

التقسيم الثاني : باعتبار الاستعمال إلى حقيقة ومجاز وكل منهما صريح وكناية .

التقسيم الثالث : باعتبار ظهور المعنى وخفائه إلى ما ظهر معناه وما خفى معناه. وكل منهما ينقسم إلى أربعة أقسام. فأقسام الظهور. الظاهر والنص والمفسر والمحكم ، وأقسام ما خفى معناه : الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه .

التقسيم الرابع : باعتبار كيفية الدلالة على المعنى إلى: دال بالعبارة، ودال بالإشارة ، ودال بالدلالة ، ودال بالاقتضاء .

وهذه التقسيمات للحنفية . ولغيرهم طريقة أخرى تختلف عنها من بعض الوجوه .

التقسيم الأول

باعتبار وضع اللفظ للمعنى

اتفق الأصوليون من الحنفية على أصل هذا التقسيم ، كما اتفقوا على عـد ثلاثة أقسام هي الخاص والعام والمشترك ، ولكنهم اختلفوا في عد قسم رابع، فمنهم من أكتفى بهذه الثلاثة، ومنهم من زاد رابعاً مع اختلاف فيه أهو المـؤول أم الجمع المنكر ؟

كما اختلفوا في طريقة التقسيم [1] .

---

(١) ففخر الأسلام يجعل الأقسام أربعة خاص وعام ومشترك ومؤول والجمع المنكر عنده داخل في العام حيث لم يشترط فيه الاستغراق ، وصدر الشريعة يعدها ثلاثة خاص وعام ومشترك ويقول : إن المؤول داخل في المشترك ، وأما الجمع المنكر فهو إما داخل في العام أو واسطة بين العام والخاص ، وصاحب المرآة يجعل الأقسام أربعة خاص،وعام ومشترك وجمع منكر ، والكمال ابن الهما في تحريره يرى أن الأقسام ثلاثة والجمع المنكر داخل في الخاص ، ولكنه لم يرتض طريقة التقسيم التي سلكها غيره فيقول : والحق اللائق بالمقام تقسيمان . التقسيم الأول باعتبار الوضع ينقسم إلى منفرد ومشترك ، والتقسيم الثاني باعتبار الموضوع له إلى عام وخاص .

فقسم اللفظ باعتبار اتحاد الوضع وتعدده إلى منفرد وهو ما وضع بوضع واحد ، ومشترك وهو ما وضع بأوضاع متعددة ، وقسم اللفظ باعتبار الموضوع له إلى خاص وعام لأن الموضوع بوضع واحد إن اتحد مسماه ولو بالنوع فخاص، وإن تعدد مسماه وكان مستغرقاً لأفراده فعام، ثم قال

ونحن نختار تقسيمه إلى ثلاثة أقسام ، هي الخاص والعام والمشترك ، أما المؤول فهو من المشترك كما يقول صدر الشريعة لأنه مشترك رجح أحد معانيه بغالب الرأي ، وأما الجمع المنكر فهو داخل في العام عند من لم يشترط فيه الاستغراق وداخل في الخاص عند من يشترط في العام الاستغراق لأنه مطلق ، والمطلق من الخاص حيث يدل على بعض شائع وهو الواحد في المفرد والجماعة في الجمع على ما اختاره غير واحد من الأصوليين [1] .

وجه الحصر في هذه الأقسام : أن اللفظ إما أن يتحد وضعه أو يتعدد بأن يوضع لمعنيين أو أكثر بأوضاع مختلفة ، فإن تعدد وضعه فهو المشترك ، وإن اتحد وضعه بأن كان موضوعاً لمعنى واحد . فإما أن يكون هذا المعنى لا يتحقق إلا في فرد واحد أو يتحقق في أفراد كثيرة ، والذي يتحقق في أفراد كثيرة إما

وتتداخل أقسام التقسيمين فالمشترك خاص وعام ، والمنفرد كذلك لأن المشترك قد يكون عاماً باعتبار بعض معانيه أن ينظر إلى كل فرد من معانيه فيكون كالمنفرد تارة عاماً وتارة خاصاً .

(١) فالكمال بن الهمام يختار في الجمع المنكر أنه لا يخرج عن العام أو الخاص فعلى عدم اشتراط الاستغراق في العام يدخل فيه ، وعلى شرط الاستغراق يدخل في الخاص ، ثم وجه دخوله في الخاص بأنه مطلق لأن رجالا في الجمع كرجل في الوحدان ولا فرق بينهما إلا باعتبار أن ما صدق عليه رجال كل جماعة جماعة ، وما صدق عليه رجل كل رجل رجل ، والاختلاف بينهما بالعدد وعدمه لا يؤثر ، وإذا ثبت أنه مطلق والمطلق من الخاص فيكون الجمع المنكر من الخاص إذا شرطنا في العام الاستغراق

وصاحب مسلم الثبوت ج ١ ص ٣٦٠ يقول : المطلق هو ما دل على فرد منتشر وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة ، وهي في المفرد حصة منه مع قيد الوحدة المبهمة ، وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فيدخل فيه الجمع المنكر كنساء ورجال فإنه يدل على بعض شائع ، والشوكاني في إرشاد الفحول يقول : إن الجمع المنكر من الخاص لأن دلالته على أقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد . أ هـ .

أن يلاحظ فيه خصوص المعنى المتحقق في فرد ما من أفراده فقط أو يلاحظ فيه الأفراد على سبيل الشمول ، فإن لوحظ فيه شمول المعنى للأفراد فهو العام وإلا فهو الخاص .

فكل من العام والخاص موضوع بأزاء معنى واحد،لكن المعتبر في الخاص انفراد المعنى عن الأفراد أي عدم شموله للأفراد سواءاً كان له أفراد في الخارج كإنسان ورجل ومائة أم لم يكن له كمحمد وشمس وقمر ، والمعتبر في العام شمول المعنى للأفراد .

الخاص

الخاص في اللغة مأخوذ من الاختصاص أو الخصوص وهو الانفراد . يقال : اختص فلان بكذا إذا انفرد به فالخصوص يوجب الانفراد فلا شركة فيه ولا عموم .

وفي الاصطلاح : هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على الانفراد سواء أكان واحداً بالشخص كمحمود وأحمد أم بالنوع كرجل وامرأة أم بالجنس[1] كإنسان ، فإن كل واحد من هذه الألفاظ وضع لمعنى واحد،فإنسان

---

(١) قد يقال كيف نجعل الانسان جنساً والرجل نوعاً مع أن المناطقة جعلوا الأول نوعاً والثاني صنفا . والجواب أن هذا في اصطلاح الفقهاء لأن مقصودهم معرفة الأحكام . بخلاف المناطقة الذين يبحثون عن الحقائق،من أجل ذلك جعل الفقهاء اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في أحكام الشرع جنسا كالإنسان فإنه مشتمل على الرجل والمرأة وهما نوعان مختلفان بحسب الأغراض والأحكام وإن اتحدا حقيقة، ألا ترى أن الرجل يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص دون المرأة . وجعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فإن أفراده متفقون في الأحكام ما لم يعرض لبعض أفراده عارض . راجع ابن ملك على المنار وحاشية الرهاوي عليه ص ٦٦ .

موضوع للحيوان الناطق، ورجل موضوع لإنسان ذكر جاوز حد الصغر، ولفظ امرأة موضوع للأنثى التي جاوزت حد الصغر من بني آدم .

وسواء أكان هذا المعنى الواحد يتحقق في عدة أفراد في الخارج أم لايتحقق إلا في فرد واحد كشمس وقمر فإن كلا منهما لا يوجد إلا في فرد واحد .

وسواء أكانت الوحدة حقيقة كما تقدم أم كانت اعتبارية كالمثنى وأسماء العدد من ثلاثة وأربعة وعشرة ومائة وألف .. الخ فإن ما دل عليه اسم العدد وإن كان متعدداً إلا أنه يجمعها وحدة اعتبارية .

فلفظ ثلاثة مثلا وإن كان موضوعا للدلالة على أفراد ثلاثة من المعدود فلم يلاحظ فيه كل منها عند الوضع بل لوحظ بجموعها المسمى ثلاثة، فأفراد المعدود أو وحداته أجزاء لا جزئيات بخلاف الأفراد أو الوحدات في العام فإنها جزئيات للمعنى الموضوع فيتناول حكم العام كل واحد من أفراده لتحقق المعنى كاملا فيه ، وبذلك نجد أن الخاص يتناول المطلق والأمر والنهي والعدد .

حكم الخاص .أي أثره الثابت به:

الخاص من حيث هو خاص يفيد مدلوله قطعاً . أي أن اللفظ الخاص من حيث أنه لفظ موضوع للدلالة على معنى معين– بصرف النظر عن القرائن الصارفة له عن حقيقته – يفيد مدلوله الذي وضع له على وجه يقطع احتمال دلالته على غيره[1] .

---

(١) فإن قيل : الخاص يحتمل بيان التغيير أي النسخ كما يحتمل المجاز بأن يراد به معنى آخر غيرما وضع له فكيف يفيد القطع المفيد لليقين . قلنا إن الاحتمال إذا لم يكن ناشئا =

فإذا ورد لفظ خاص في نص من النصوص الشرعية فإنه يراد به مدلوله قطعاً ولا يحتاج إلى بيان لأنه بيّنٌ في نفسه ولا يصرف عن هذا المعنى إلا بدليل صارف عنه كأن يدل دليل على تأويله وإرادة معنى آخر .

ففي قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام »[1] .

ففي هذه الآية ألفاظ خاصة يراد بها مدلولها قطعاً حيث لا صارف يصرفها عن ذلك المدلول .

فلفظة عشرة مساكين يراد بها عشرة لا زيادة ولا نقصان ، وكذلك ثلاثة أيام ، وكذلك لفظ أو في الموضعين يراد بها معناها وهو التخيير، وبذلك تفيد

=عن دليل لا ينافي القطع لأن القطع يطلق على معنيين . أحدهما القطع بالمعنى الأخص وهو ما لا يكون فيه احتمال أصلا كالمحكم ، وثانيهما القطع بالمعنى الأعم وهو ما لا يكون فيه احتمال ناشيء عن دليل كالظاهر والنص ، وإنما كان الثاني أعم من الأول لأن الاحتمال الناشيء عن دليل أخص مطلقاً من مطلق الاحتمال حيث يندرج تحت مطلق الاحتمال صورتان الاحتمال الناشيء عن دليل والاحتمال غير الناشيء عن دليل . والموجود في الأول نقيض الأعم والموجود في الثاني نقيض الأخص . والمقرر أن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم كلا إنسان ولا حيوان فإن الأول أعم من الثاني حيث أنه يصدق على غير الإنسان من الحيوان وعلى غير الحيوان من النبات والجماد ، والمراد بالقطع هنا القطع بالمعنى الأعم فلا ينافيه مطلق الاحتمال ، على أن العراقيين والقاضي أبي زيد من الحنفية يذهبون إلى أن الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير قادح في اليقين لأنه كالعدم وحينئذ يجوز حمل القطع هنا على المعنى الأول أيضا كما يقول الأزميري في حاشيته على المرآة ..

(١) المائدة : ٨٩ .

الآية أن على من يحنث في يمينه أن يكفر أولاً بأحد أمور ثلاثة : إطعام عشرة مساكين، وكسوتهم ، وتحرير رقبة ، فإذا عجز عن هذه الأمور وجب عليه صيام ثلاثة أيام حيث لم يوجد في الآية ما يصرف هذه الألفاظ الخاصة عن معانيها الحقيقية .

وفي قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وقوله : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة »[١] لفظ مائة في الآية الأولى ، وثمانين في الثانية لفظان خاصان يراد بهما مدلولهما قطعا حيث لا دليل يصرفهما عن معنييهما .

وكذلك في آية المواريث ألفاظ النصف والربع والثمن والثلث والسدس كلها ألفاظ خاصة يراد بها مدلولها فقط .

ولما كان الخاص في ذاته يحتمل التأويل والصرف عن معناه إلى معنى آخر مما يحتمله اللفظ لغة فإنه يحمل على معنى آخر إذا دل عليه الدليل ، فإذا لم يوجد الدليل أريد به معناه الأصلي قطعاً ولا يؤثر فيه مجرد الاحتمال ، لأن قطعيته بالنظر إلى أصل الوضع ، والوضع سابق على احتمال المجاز الذي هو عارض لا يثبت إلا بوجود قرينة .

وعلى حكم الخاص تفرعت مسائل خلافية بين الفقهاء استند فيها بعضهم إلى دلالة الخاص القطعية في إبطال مذهب مخالفيهم وهي كثيرة ذكرها علماء الحنفية في أصولهم[٢] .

---

(١) النور : ٢ و ٤ .

(٢) راجع أصول السرخسي جـ ١ ص ١٢٨ وما بعدها ، ومرآة الأصول بحاشية الأزميري جـ ١ ص ١٣٣ وما بعدها .

أنواع الخـــاص

قدمنا في تعريف الخاص أنه يدل على المعنى الموضوع له متمثلا في فرد واحد حقيقي أو اعتباري ، والواحد الحقيقي قد يكون واحـــداً بالشخص كالعَلَم الموضوع لذات معينة ، وقد يكون واحداً بالنوع أو الجنس ، والواحد الاعتباري الذي هو مركب من أجزاء يجمعها أمر واحد هو المجموع وذلك يكون في أسماء العدد ، ونريد هنا أن الخاص كما يكون من الأسماء الجامدة يكون من المشتقات وهي الأفعال والصفات كاسم الفاعل واسم المفعول

ومن هنا تنوع الخاص باعتبار صيغته التي ورد بها . فقد يرد في كلام الشارع على صيغة الأمر بالفعل ، وقد يأتي على صيغة النهي عنه ، كما يأتي تارة مطلقاً عن القيود وتارة مقيداً بقيد إلى غير ذلك فإن كل واحد من هذه الأنواع يدل على شيء واحد، فالأمر موضوع للدلالة على طلب الفعل ، والنهي مـــوضوع لطلب الكف عن الفعل والامتناع عنه، والمطلق موضوع للدلالة على معناه المتحقق في فرد واحد غير معين .

لذلك عدوا من أنواعه الأمر ، والنهي ، والمطلق والمقيد ، وسنتكلم عن هذه الأنواع بما يسمح به المقام .

١ — الأمر

والكلام على الأمر يتناول بيان معناه وصيغته وموجبه وآراء العلماء فيه ، وماذا يفيده إذا ورد بعد الحظر ، وهل يدل على الفورية والتكرار أو لا ؟ .

معنى الأمر : اختلف الأصوليون فيما وضع لفظ الأمر أي (أ م ر) على أقـوال .

الأول : أنه القول المخصوص افعل وما في معناها .

الثاني : أنه التلفظ بذلك القول ، وقيل هو الطلب ، وقيل الفعل[1] أي فعل المأمور به ، ويسمى أمراً لأن الأمر سبب الفعل فهو مأمور به ، والتحقيق أنه حقيقة في القول المخصوص أي اللفظ الدال على طلب الفعل من الغير ، لأن الأمر من الخاص الذي هو لفظ مقابل للعام والمشترك .

ولما كان طلب الفعل من الغير يختلف باختلاف صفة الطالب والمطلوب منه فقد يكون الطالب مساويا للمطلوب منه ، وقد يكون أدنى منه كما يكون أعلى منه وليست كلها أمراً بل إن وقع من المتساويين فهو التماس ، وإن كان من الأدنى للأعلى على سبيل الخضوع فهو دعاء ، وإن كان طلب الأعـلى من الأدنى فهو أمر[2] لذلك لم يقتصروا في تعريفه على مجرد اللفظ الدال على طلب الفعل ،بل زادوا فيه قيد على سبيل الاستعلاء فقالوا:

الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فخرج بالقيد الأخير الدعاء والالتماس .

صيغته : والأمر له صيغ أشهرها لفظ أفعل نحو قوله تعالى : « وأتموا الحج

---

(١) وجمع الأمر بمعني القول المخصوص أوامر ، وجمع الأمر بمعنى الفعل أمور .

(٢) يقول الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك للمنار : الصيغة الدالة عـلى طلب الفعل دلالة وضعية إن قارنت الاستعلاء فهي أمر ، وإن قارنت التساوي فهي سؤال ودعاء

والعمرة لله»[1] ، وقوله: « وآتوا النساء صدقاتهن نِحلة»[2] ، ومنها فعل المضارع المقترن بلام الأمر نحو قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه »[3] ، وقوله: « ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق »[4] .

ومنها الجملة الخبرية إذا قصد بها الطلب دون الأخبار نحو قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة »[5] لأن المولى سبحانه لم يقصد بها مجرد الأخبار عن حصول الرضاع من الأمهات لأولادهن وإنما طلب من الأمهات إرضاع أولادهن . وقوله : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »[6].

وغير ذلك من الصيغ التي سبق ذكرها عند الكلام على أسلوب القرآن في بيان الأحكام . .

موجب الأمر : وردت صيغة الأمر « إفعل وما في معناه في لسان العرب مستعملة في معان كثيرة ، وكذلك في كتاب الله وسنة رسوله القولية اختلف العلماء في عدها[7] منها الوجوب نحو قوله تعالى :« أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» ، والندب نحو قوله : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم » ،

---

(1) البقرة : ١٩٦ . (2) النساء : ٤ .

(3) البقرة : ١٨٥ . (4) الحج : ٢٩ .

(5) البقرة : ٢٣٣ . (6) البقرة : ٢٢٨ .

(7) قد عدها بعضهم ستة عشر معنى كما في حاشية الأزميري على المرآة جـ ١ ص ١٥٦ بل بعضهم زاد على هذا العدد حتى صارت خمسا وعشرين كما في مفاتيح الأصول الطباطبائي ص ١١٠ و ص ١١١ ، ومن تأمل هذه المعاني وجد أن بعضها متداخلا .. من هذه المعاني الإهانة والتسوية والتمني والتكوين والاحتقار والمشورة والاعتبار والتفويض .

والإباحة نحو قوله : « وإذا حللتم فاصطادوا »،والتأديب نحو قول رسول الله . لعبد الله بن عباس وهو غلام صغير: « سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » وهو أخص من الندب فإن كل تأديب مندوب بلا عكس كلي، والامتنان نحو، « كلوا مما رزقناكم حلالاً طيباً »،والإكرام نحو:« ادخلوها بسلام آمنين»:والتهديد نحو «اعملوا ما شئتم»،والتعجيز نحو:« فأتوا بسورة من مثله »،والدعاء نحو:.«فاغفر لنا ذنوبنا » وغير ذلك .

من أجل ذلك اختلف العلماء فيما وضعت له من هذه المعاني،وبعبارة أخرى فيما هو حقيقة أو مجاز منها على أقوال كثيرة ، واختلافهم إنما هو في الصيغة المجردة عن القرينة الدالة على أحد تلك المعاني أما فيما وجدت معه قرينة دالة على أحدها فلا خلاف فيه .

قالوا : ولا خلاف بين العلماء في أن الصيغة مجاز فيما عدا الوجوب والندب والإباحة والتهديد ،لأن كلها سوى هذه الأربعة لا يستفاد من مجرد الصيغة بلا قرينة واختلفوا في هذه الأربعة . هل هي حقيقة في واحدة منها مجاز في الآخر أو حقيقة مشتركة بين اثنين منها أو هي حقيقة في القدر المشترك بين بعضها أو لا ندري لأيها وضعت فنتوقف أقوال كثيرة .

أرجحها ما ذهب إليه المحققون وهـــو أنها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره والدليل على ذلك : أنه يتبادر منها عند الإطلاق الوجوب فتكون حقيقة فيه .

أما التبادر فلأن السيد إذا قال لعبده : أفعل ولم يمتثل عدّ عاصياً وذمه العقلاء لتركه الامتثال وهو أمارة الوجوب ، والتبادر أمارة الحقيقة لأن المجاز يحتاج إلى علاقة وقرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي .

ويدل لذلك آيات من الكتاب منها قوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم »[1] فإن الله حذر المخالفين عن أمر رسول الله بأن تصيبهم الفتنة في الدنيا أو يصيبهم العذاب الأليم في الآخرة على المخالفة وهذا الوعيد لا يكون إلا على ترك واجب . ومنها قوله تعالى : «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضي الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة »[2] قضى حكم ، والأمر القول لا الفعل فنفي الخيرة في أمر الله ورسوله دليل على أنه يفيد الوجوب .

ومنها قوله تعالى لإبليس : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » ففي هذه الآية ذم الله إبليس على ترك السجود بقوله ما منعك لأن الاستفهام هنا للإنكار والتوبيخ وهو لا يكون إلا على ترك واجب ، وهو مقتضي الأمر في قوله : « ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين »[3] إذ معناها ما منعك أن تسجد ولا صله .

وإذا ثبت أن هذه الصيغة للوجوب كان غيرها من الأوامر مثلها حيث لا فرق بين صيغة وأخرى .

وكذلك السنة دلت على ذلك في أحاديث كثيرة، منها قوله صلى الله عليه وسلم: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »، فإن لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره وهي هنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة وهو يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك لوجود المشقة والمشقة إنما تكون في الوجوب لا في الندب وغيره .

ومن ناحية أخرى الإجماع قائم على أن السواك مندوب فلو كان

---

(١) النور : ٦٣ .

(١) الأحزاب : ٣٦ .

(٢) الأعراف : ١١

المندوب مأموراً لكان الأمر قائماً عند كل صلاة فلما لم يوجد الأمر علمنا أن المندوب غير مأمور به .

ومن ذلك أن رسول الله لما رغب بريرة في الرجوع إلى زوجهاقالت : أتأمرني بذلك فقال : « لا وإنما أنا شافع ». فقد استفسرت لتعلم إن كان أمراً فتنفذه ولا تخالفه . فبين لها الرسول أنه ليس أمراً لها حتى يلزمها الامتثال ، ولولا أن الأمر المطلق للوجوب لما نفاه .

وإذا لاحظنا بعد ذلك أن الأوامرصدرت من الخالق جل شأنه إلى المكلفين من عباده لإظهار عبوديتهم له فيثيبهم على الامتثال ويعاقبهم على المخالفة وجدنا أن ذلك يعتبر قرينة على أن وجوب الامتثال هو الأصل فيها وهو لازم لإفادتها الوجوب فيحمل كل أمر مجرد عن قرينة خاصة على الوجوب ، ولا يعدل عن ذلك إلا إذا وجدت قرينة أخرى تصرفه عن هذا الأصل إلى معنى آخر .

أثر اختلاف العلماء في موجب الأمر في استنباط الأحكام

لقد كان لهذا الاختلاف أثر واضح في الاستنباط . فإن الذي يذهب إلى أن موجب الأمر المجرد هو الندب يحمله على ذلك بينما يقول بالوجوب من يذهب إلى أنه للوجوب ولا يعدل كل واحد منهما عن قوله إلا إذا وجد قرينة تدل على غير ذلك ، ويخالفهماالقائل بأنه مشترك بينهما فيتوقف في الأوامر المطلقة إلى أن يعثر على قرينة تعين المراد منها ، فإن لم تظهر له قرينة بقي على توقفه ، وقد تظهر القرينة لواحد فيعمل بمقتضاها بينما لا تظهر لغيره فيخالفه أو تظهر له قرينة أخرى دالة على معنى آخر فيذهب إليه .يقف على تفصيل ذلك من يتتبع اختلافات الفقهاء في الفروع الفقهية في كتب الفقه المقارن.

الامر الوارد بعد الحظر

ما تقدم في صيغة الأمر الوارد ابتداء ، أي الذي لم يسبقه منع المأمور به بالنهي عنه .

وقد يرد الأمر بشيء بعد تقدم النهي عنه . وفي هذا اختلف القائلون بأنه يقتضي الوجوب على أقوال(١) .

فمن ذاهب إلى أنه يفيد الإباحة وهذا هو المشهور على ألسنة الأصوليين . ومن ذاهب إلى أنه يفيد الوجوب ، ومن قائل إنه يرفع الحظر السابق ويعود بالفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر وجوباً أو إباحة .

ومنشأ الخلاف أنهم وجدوا بعض هذه الأوامر تفيد الإباحة وبعضها تفيد الوجوب ، فذهب البعض إلى أنها تفيد الوجوب لأن الأدلة السابقة الدالة على إفادته الوجوب عامة لم تخص نوعا دون نوع فيكون بعد الحظر مفيداً للوجوب إلا إذا دل دليل على أنه للإباحة ، فإفادته الإباحة في بعض المواضع لا تخرجه عن الأصل المقرر فيه .

وذهب آخرون إلى أنه يفيد الإباحة لأنه وإن كان للوجوب عند تجرده من القرينة إلا أن وروده بعد الحظر يعتبر قرينة صارفة له عن الوجوب بدليل أنه جاء في أكثر المواضع مفيداً للإباحة بالاتفاق فيجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة إلا إذا وجد دليل يدل على الوجوب فيحمل عليه .

---

(١) قالوا : أن هذا الخلاف في الأمر المتصل بالنهي إخباراً كما في حديث « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور .. » الحديث . وفي الأمر المعلق بزوال سبب الحظر كما في قوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا » التيسير جـ ٢ ص ٥٤ ...

وأنت ترى أن كلا من الفريقين معترف بأنه في بعض المواضع يفيد الوجوب وفي بعضها يفيد الإباحة بالاتفاق ، ولكنهم اختلفوا في أيهما هو الأصل دون نظر إلى ما كان عليه قبل الحظر الذي تبين أنه واجب في بعضها ومباح في بعضها الآخر وكان حكمه بعد الحظر موافقاً لما كان عليه قبله .

من أجل ذلك ذهب بعض المحققين كالكمال بن الهمام في تحريره إلى أن الأمر الوارد بعد الحظر برفع الحظر ويعود بالفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر ، فإن كان واجباً قبله عاد إلى الوجوب ، كما في قوله تعالى : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد »[1] فإن قتال المشركين كان واجباً قبل الأشهر الحرم ثم حظر فيها فالأمر به بعدها يكون واجباً كما كان .

وكما في حديث « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي » بعد قوله لها : « دعي الصلاة أيام أقرائك » ، فإن الصلاة كانت واجبة قبل الحيض ثم حظرت في أيام الحيض فالأمر بها بعدها يعود إلى الوجوب السابق .

وإن كان مباحاً عاد إلى الإباحة كما في قوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا »[2] الوارد بعد قوله تعالى « غير محلي الصيد وأنتم حرم »[3] فإن الصيد كان مباحاً قبل الإحرام ثم حظر في حالة الإحرام فإذا انتهى الإحرام عاد إلى ما كان عليه من الإباحة .

وكذلك الأمر بادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث المأمور به بعد النهي عنه فإن الأمر الأخير رفع حظره وعاد إلى ما كان عليه وهو الإباحة ، ومثله حديث

---

(١) التوبة : ٥ .
(٢) و (٣) المائدة ٢ ، ١ .

قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه فزوروها فإنها تذكر الآخرة » .

وهذا الرأي الأخير هو الجدير بالاعتبار لأنه الذي يتفق مع واقع هذا النوع من الأوامر ولا يشذ عنه واحد منها .

الأمر وإفادته تكرار المـأمور به

اختلف الأصوليون في أن صيغة الأمر الموضوعة لطلب الفعل تقتضي تكرار المأمور به بوضعها أولا تقتضيه بل تقتضي مجرد طلب الفعل دون نظر لتكراره على أقوال[1] . نكتفي منها بقولين متقابلين :

أحدهما : أنها تدل على التكرار مدة العمر ما لم يمنع من ذلك مانع .

وثانيهما : أنها لا تدل على التكرار ولا على الوحدة ، بل تفيد الطلب ، ولما كان تحصيل المـأمور به غير ممكن إلا بفعله مرة واحدة صارت المرة من ضروريات الإتيان بالمـأمور به لا أن الأمر دل عليها بصيغته .

استدل القائلون بأنها تفيد التكرار بوضعها بما رواه المحدثون عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لما قال في إحدى خطبه : « أيها الناس إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا » سأله الأقرع بن حابس فقال : « أفي كل عام يارسول الله ؟ فسكت الرسول حتى قالها ثلاثا فقال : لا لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا أن تعملوا بها الحج مرة وما زاد فتطوع » .

---

(١) بقية الأقوال : أنها موضوعة للمرة مطلقة ، أنها للمرة مع احتمال التكرار . إن كانت معلقة على شرط أو صفة أفادت التكرار بوضعها وإن لم تكن كذلك أفادت المرة .

وجه الاستدلال : أن الأمر لو لم يكن مقتضياً للتكرار لغة لما كان لسؤال الأقرع وجه لأنه عربي من أهل اللسان ولخطأه الرسول في سؤاله .

ورد ذلك الاستدلال بأن منشأ السؤال لم يكن من فهمه أن الأمر المطلق يدل بوضعة على التكرار، بل لأنه وجـــد أن العبادات الأخري من الصلاة والصوم والزكاة شرعت متكررة بتكرار أوقاتها فظن أن الحج مثلها لأنه يقع في زمان يتكرر كل عام . فبين له الرسول عـــدم إمكان ذلك وأن الفرض مرة واحدة .

كما استدلوا بأن النهي وهو طلب الكف يفيد التكرار فيعم الأزمان فوجب التكرار في الأمر لأنهما طلب .

وأجيب بأنه قياس في اللغة وهو باطل . ولو سلم فهو قياس مع الفارق . لأن النهي لطلب الترك ولا يتحقق إلا بالترك في كل الأوقات فكان الامتثال فيه مقتضياً العموم دون الأمر فإنه لطلب الفعل الوجودي فافترقا .

استدل القائلون بأنها لا تدل على التكرار وهم المحققون من الأصوليين : بأن أهل العربية جميعاً اتفقوا على أن صيغة[1] الأمر لا تدل إلا على طلب الفعل

---

(١) صيغة الأمر لها مادة وهي حروفها ففي اكتب مثلا الكاف والتاء والباء ، وهيئة وهي حركات الحروف، سكون الكاف وضم التاء وسكون الباء . ولقد أجمع أهـــل اللغة على أن المادة تدل على خصوص طلب الكتابة ، والهيئة تدل على الطلب في زمان مخصوص . فتمام المطلوب بهذه الصيغة هو الفعل المعين في زمان مخصوص فقط وليس فيها ما يدل على مرة ولا على تكرار . ثم أن اكتب ومختصر من أن أطلب منك كتابة ولا دلالة للمصدر على غير الماهية وهي الكتابة . فطلب الفعل له صيغتان مطولة ومختصرة . أكتب وافعل الكتابة وهما ســـواء في إفادة المعنى فالمرة والتكرار خارجان عن مدلول اللفظ . ولما كان المطلوب لا يوجد إلا بالفعل مرة كانت ة ضرورية للامتثال ولا يلزم من ذلك أن تكون هي مدلول الصيغة وضعا .

في الزمان المستقبل ويتحقق الامتثال بفعله مرة واحدة لأنه يصدق عليه حينئذ أنه أوجد الفعل المطلوب منه، فتكرار الفعل خارج عن حقيقة الطلب فلا يستفاد منها بل من قرائن أخرى مصاحبة للأمر كأن يجيء معلقاً على شرط أو مرتبطاً بوصف جعله الشارع علة أو سبباً له[1] .

مثال الأول : قوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » فإن الطهارة علقها الشارع على الجنابة فكانت الجنابة شرطاً لوجوب الطهـــارة فيتكرر طلبها بتكرار الشرط وهذا أمر خارج عن الصيغة .

ومثال الثاني : قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فهذه الآية ربطت الجلد بوصف الزنا فكان سبباً في وجوبه . فكلما وجد الوصف وجد الجلد فالتكرار لم يستفد من مجرد الأمر بل من قرينة خارجة عن حقيقة الطلب وهي ربطه بسبب متكرر .

وكذلك قوله سبحانه : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » فإن الأمر بإقامـــة الصلاة متكرراً لم يستفد من مطلق قوله أقم الصلاة ، وإنما وجب التكرار من ربطه بالدلوك وهو أمر متكرر بتكرر الأيام .

وكذلك قوله جل شأنه : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، فإن تكرار الصيام لم يستفد من قوله فليصمه وحده ، بل استفيد من ربطه بشهود الشهر المتكرر بتكرر الأعوام فكان شهود الشهر سبباً لوجوب الصيام .

ونخلص من ذلك إلى أن الرأي الراجح هو أن الأمر المطلق يفيد وجوب

---

(١) فإذا لم يكن المعلق عليه سببا أو علة لا يتكرر نحو : إذا دخلت السوق فاشتر لنا فاكهة ، فإن دخول السوق ليس علة لشراء الفاكهة .

المأمور به وأن على من وجه إليه الأمر أن يأتي به على الوجه المطلوب منه فإن كان مجرداً عن القرينة المفيدة للتكرار كان المطلوب منه تحقيق هذا الفعل ولا يتصور تحققه إلا بإتيانه مرة . فهي لازمة لتحقيق الامتثال وليست مدلولة للصيغة، وأما وجوب التكرار فلا يستفاد إلا من قرينة خارجية تدل عليه فإن وجدت وجب العمل بمقتضاها وإن لم توجد فلا تكرار .

الأمر المطلق وإفادته الفورية

لا نزاع بين العلماء في أن الأمر إذا اقترن بما يفيد الفورية أفاد طلب الامتثال على الفور دون تراخ . كقول القائل : اسقني . فإن فيه قرينة تدل على الفورية ، لأن الشخص لا يقول اسقني إلا إذا كان عطشاناً ، ومثله إذا قال: أنقذ الغريق .

وكذلك إذا كان مقيداً بوقت يفوت الأداء بفواته . كأن يكون الوقت لا يسع غيره ،كصيام رمضان فإن الأمر يقتضي الفورية بمجرد وجود سببه ، فقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » يقتضي الصيام على الفور عند وجود سببه إذا لم يكن الشخص صاحب عذر يبيح له الفطر ، لأن توجيه الأمر بالصيام مع تحديد وقته الذي لا يتسع إلا لفعله دليل على طلبه فوراً دون تأخير[1] .

---

(١) أما إذا كان المأمور به مقيداً بوقت يسع المأمور به ويسع غيره . كالأمر بالصلوات المفروضة فإن الأمر لا يفيد الإتيان بها فوراً في أول وقتها بل يجوز للمكلف أن يأتي بها في أي جزء من وقتها المحدد لها ولا يأثم بتأخيرها عن أول الوقت .

كما اتفقوا على أنه إذا اقترن بمـا يفيد التراخي أفاد طلب الامتثال على التراخي كما إذا قيل له : أفعل هذا في أي وقت تشاء . أما إذا لم توجد قرينة تدل على واحد منهما بأن كان الأمر مطلقاً كما في الأمر بالوفاء بالنذور والكفارات وقضاء ما فات المكلف من واجبات فاختلف العلماء في إفادة صيغته الفورية .

فالقائلون بأنه يفيد التكرار يذهبون إلى أنه يفيد الفورية لأنها لازمة التكرار حيث إن التكرار يلزمه عموم الأوقات كلها ما لم يمنع من ذلك مانع ، وقضية العموم تفيد الفورية فيكون الأمر المطلق عندهم مفيداً للتكرار والفورية .

وأما النافون لأفادته التكرار فاختلفوا في إفادته الفورية على أقوال أرجحها أنه لا يفيد إلا مجرد الطلب الصادق مع الفور والتراخي على معنى أنه يجوز تأخير المطلوب بالأمر بحيث لا يفوت الأداء بالموت للأدلة السابقة على عدم إفادته التكرار حيث ثبت منها أنه لا يدل إلا على مجرد طلب الفعل في زمن مستقبل فكما لا تدل على التكرار لزيادته كذلك لا تدل على الفورية ولا على التراخي لأن تعيين زمن الفعل فور الأمر أمر زائد على مطلق الطلب .

كما قالوا : إن اللغة لا تمنع أن يقول الآمر : أفعل هذا الآن أو أفعل هذا غداً . ولو كان الأمر المطلق يفيد الفورية لكان لفظ الآن في الأول لغواً لعدم فائدته ، وكان لفظ غداً في الثاني نقضاً لما يفيده الأمر من الفورية .

وليلاحظ هنا أن جواز التأخير في الامتثال لا يمنع من أن المبادرة إليه بمجرد التمكن أمر مرغوب فيه شرعاً للأمر بالمسارعة والاستباق في قوله تعالى:

« وسارعوا إلى مغفرة من ربكم »[1] وقوله : «فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً »[2] أي ابتدروا الخيرات . ولا شك في أن كل ما أمر به الشارع فيه خير كثير ، ولأن الإنسان لا يضمن بقاءه حتى يؤدي ما طلبه الشارع منه ، لأن الأعمار بيد الله جلت قدرته .

٢ — النهي

النهي في اللغة المنع : يقال نهاه عن كذا أي منعه عنه ، ومنه سمي العقل نهية مفرد نُهى لأنه ينهي صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه .

وفي الاصطلاح هو اللفظ الدال على طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء فخرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي . فالمطلوب بالنهي فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث إنه كف عنه لا من حيث إنه عدم فعل .

صيغته : للنهي صيغ كثيرة أشهرها لا تفعل كما في قوله تعالى: «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف »[3] وقوله تعالى : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم »[4] وقوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق[5] » .

---

(١) آل عمران : ١٣٣ .
(٢) المائدة : ٤٨ .
(٣) النساء : ٢٢
(٤) الاسراء : ٣٣ .
(٥) النساء : ٢٩ .

وأسماء الأفعال : (كه) ، فإن معناها لا تفعل ، و (صه) ، فإن معناها لا تتكلم .

موجبه : لا خلاف في أن صيغة النهي تستعمل في ، التحريم والكراهة ، والتحقير وبيان العاقبة والدعاء واليأس والإرشاد إلى ما هو الأوفق[4] ، وعلى أنها مجاز في غير التحريم والكراهة ، واختلفوا فيهما ، فقيل إنها حقيقة في التحريم مجاز في الكراهة وقيل بالعكس ، وقيل إنها مشتركة فيهما ، وقيل بالوقف أي لا يدري لأيهما وضعت .

والراجح كون موجبه التحريم وهو وجوب الانتهاء عن المنهي عنه . وهذا يقتضي صيرورة المنهي عنه حراما ويرد فيما عداه مجازا .

والدليل على ذلك أن العقل يفهم من الصيغة المجردة عن القرينة طلب الترك المحتم وذلك دليل الحقيقة :

وبأن السلف كانوا يستدلون بهذه الصيغة على التحريم . ولو لم تكن مفيدة للتحريم وحدها لما فعلوا ذلك وهم أعلم بالأساليب العربية ودلالات الألفاظ من غيرهم .

وبقوله تعالى : « وما نهاكم عنه فانتهوا » : فإن انتهوا أمر وقد ثبت بالدليل أنه

---

(٤) وأمثلة ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تصلوا في مبارك الإبل » فإنه للكراهة . وكقوله تعالى : « ربنا لا تزغ قلوبنا » فإنه للدعاء . وكقوله « لا تسألوا عن أشياء » فإنه للإرشاد ، وقول السيد لعبده الذي لم يمتثل أمره : « لا تمتثل أمري » فإنه التهديد . وكقوله تعالى : « ولا تمدن عينيك إلا ما متعنا به أزواجا منهم » فإنه للتحقير . وكقوله جل شأنه : « ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون » فإنه لبيان العاقبة ، وكقوله تعالى : « لا تعتذروا اليوم » فإنه للتأييس . وكقوله لمن يساويه « لا تفعل » فإنه للالتماس

أنه يفيد الوجوب كما قدمنا فيكون الانتهاء واجباً وهو يفيد تحريم المنهي عنه .
ولأن النهي ضد الأمر وموجب الأمر وجوب الأئتمار وموجب ضده وجوب الانتهاء.

النهي وإفادته التكرار والفورية

الأكثر على أنه يوجب التكرار . لأن معنى لا تضرب مثلاً لا يصدر منك ضرب ، والنكرة في سياق النفي تعم .

ولأن العلماء لم يزالوا في جميع الأزمان والأمصار يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء من غير نكير فيكون كالإجماع على أنه يوجب الدوام . إلا أن يدل دليل على انتفاء الدوام . كقوله تعالى : «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى» فإنه مقيد بوقت السكر .

وكما يوجب التكرار يوجب الفورية لأنها لازمة له حيث لا يتحقق امتثاله إلا بعدم الكف في جميع الأوقات، التي تبدأ باللحظة الأولى من توجيه الخطاب بالنهي .

أثر النهي في المنهيات

وإذا كان النهي المطلق يفيد تحريم المنهي عنه وهو يقتضي استحقاق فاعله للعقاب ، وهذا أثر أخروي ولكنه لا يقتصر عليه ، بل قد يترتب عليه أثر دنيوي هو إبطال سببية المنهي عنه لما وضع له شرعاً.

ومن راجع النصوص الشرعية وجد الشارع ينهى عن أشياء في حالات خاصة أو في أوقات خاصة ، والمنهي عنه قد يكون فعلاً ، وقد يكون قولاً كالألفاظ

التي وضعها الشارع أسباباً لأحكام قد تترتب عليها وهي العقود الشرعية . وفي كل منها تختلف درجات النهي باختلاف أسبابه .

فالفعل قد ينهي عنه لذاته كالزنى والقتل والسرقة فإنها وأمثالها أفعال قبيحة في ذاتها لم تحل في ملة من الملل ، أو لجزئه كالسجود للشمس فإنه نهى عنه لمافيه من تعظيم لغير الله لا لما فيه من وضع الجبهة على الأرض ، وقد يكون لوصف لازم له كالصوم يوم العيد ، فإن الصوم هو الإمساك عن المفطرات والوقت للصيام كالوصف اللازم له لأنه معيار له .

وقد ينهي عنه لأمر خارج عنه ليس لازماً كالوطء في الحيض ، والسفر لقطع الطريق ، والصلاة في الثوب المغصوب .

والقول وهو العقود الشرعية من بيع ونكاح وإجارة وغيرها قد ينهى عنه لخلل في أركانه أو في محل العقد كبيع الخمر والميتة ، وبيع الأجنة في بطون أمهاتها ، والزرع قبل أن ينبت ، وتزوج المحارم .

وقد ينهي عنه لوصف لازم له كعقد الربا ، فإن عقد الربا بيع اشتمل على زيادة في أحد البدلين بدون مقابل .

وقد ينهي عنه لأمر خارج عنه كالبيع وقت النداء ، فإنه نهى عنه لأنه معطل عن السعي للصلاة وهو أمر خارج عنه ليس لازما له .

تلك صور النهي ترى فيها أن المنهي عنه من الأفعال قد يكون منهياً عنه لذاته أو لجزئه أو لوصف لازم له أو لأمر خارج عنه .

وفي الأقوال قد يكون النهي لخلل في أمر أساسي فيه أو لوصف لازم له أو لأمر خارج عنه .

وقد اتفق العلماء على أن النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه في الأفعال ، أو لخلل في ركنه أو محله في الأقوال يجعله باطلا لا يترتب عليه أي أثر من الآثار المشروعة ، لأن ذلك النهي يبطل سببيته لأمر مشروع لا فرق في ذلك بين أن يكون المنهي عنه من العبادات أو المعاملات .

يدل لذلك قول رسول الله ﷺ : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » أي مردود . ولا شك في أن مثل هذه الأمور لا تتفق مع ما جاء به رسول الله فتكون مردودة أي باطلة .

وقد جرى عمل الصحابة على الاستدلال بمثل هذه النواهي على البطلان .

وأما إذا كان النهي لأمر خارج عنه غير لازم له فقد ذهب البعض إلى أنه يكون باطلا كذلك فأبطلوا البيع وقت النداء والصلاة في الثوب المغصوب ، كما قالوا: إن السفر لمعصية لا يبيح قصر الصلاة ، ولا الفطر في رمضان .

ولكن جماهير العلماء يذهبون إلى أنه لا يقتضي الفساد ، بل يبقى العمل صحيحاً وتترتب عليه آثاره المقصودة منه إلا أنه يقع مكروهاً ، لعدم التلازم بين الفعل وما جاوره فتثبت المشروعية والسببية لأصل الفعل ويسلط النهي على ما جاوره لذلك تترتب الآثار ويكون آثماً .

فمثلا قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن »[1] نهي عن قربان الحائض لا لذاته ولا لأمر لازم ، بل لأمر جاوره وهو الأذى فيكون آثماً على تلك المخالفة للنهي . أما الوطء فلا تبطل سببيته لما رتبه الشارع على مثله من آثار ،

---

(1) البقرة : ٢٢٢ .

فيعتبر الزوج به محصناً ، وتصير به الزوجة مدخولا بها حقيقة ، فتثبت لها أحكام المدخول بها من وجوب كمال المهر لو طلقت ، وتحل لمن طلقها ثلاثاً إذاما طلقها الزوج الثاني بعد هذا الوطء .

ويقع البيع وقت النداء صحيحاً مستتبعاً لآثاره من ثبوت الملك وحل الانتفاع به وإن كان آثماً بترك السعي إلى صلاة الجمعة .

وأما إذا كان النهي لوصف لازم فقد ذهب الجمهور إلى فساد المنهى عنه بمعنى بطلانه فلا يصلح سبباً لترتيب الآثار عليه . فالصوم يوم العيد باطل ، فإذا نذر صومه لا يجب عليه الوفاء به ، وإذا أصبح صائماً يوم العيد ثم أفطر لا يجب عليه القضاء ، وكذلك عقد الربا يقع باطلا لا يثبت به ملك ولا حل انتفاع .

قالوا : إن الشارع إذا شرع أمراً من الأمور ونهى عنه عند اتصافه بوصف خاص لازم له ، ثم أتى به المكلف متصفاً بتلك الصفة لم يكن آتياً بالأمر المشروع .. فلا يصلح هذا الأمر الموصوف سبباً لما رتبه عليه الشارع من الثمرات لأن الوصف اللازم لا يفارق الموصوف فلا نستطيع صرف النهي إلى الوصف وحده ، بل يتعداه إلى الموصوف فيخرجه عن أن يكون سبباً لما رتبه الشارع عليه مجرداً من الوصف فيقع باطلا .

وأما الحنفية فقالوا : إن المنهي عنه لوصف لازم يقع فاسداً لا باطلا ، لأن النهي منصب على الوصف وحده ، ويبقى الأصل صالحاً لترتب بعض الآثار ، لأن فوات الوصف لا يخل بحقيقة الموصوف ، فلا نستطيع إلغاء هذه الحقيقة فنوفر لكل من الأصل والوصف حكمه . فيبقى الأصل مشروعاً وتنتفي المشروعية عن الوصف ، فلا يتساوى ذلك مع المنهي عنه لذاته أو لخلل في أمر

أساسي فيه فيحكم بفساد العقد وهي مرتبة أدنى من البطلان .

ومن هنا عرفوه بأنه ما شرع بأصله دون وصفه ، وقالوا إنه يفيد الملك بعد القبض بالأذن فترتب الملك لوجود حقيقة العقد ، ولكنه ملك خبيث للنهي عنه فيجب فسخه متى كان قابلا للفسخ إذا استمر سبب الفساد أو تصحيحه بأزالة سبب الفساد متى أمكن . فإذا لم يكن قابلا للفسخ كطلاق الحائض أمر الزوج بالمراجعة لأن هذا هو القدر الممكن .

هذا الذي ذهب إليه الحنفية من التفرقة بين ما نهي عنه لذاته أو لخلل في امر أساسي وبين ما نهي عنه لوصف لازم فحكموا ببطلان الأول وفساد الثاني راجع إلى أن النهي في الأول أخرج الشيء المنهي عنه عن المحلية لحكمه فلم ينتهض سبباً، وفي الثاني لا يخرجه عن كونه محلا للحكم فلم تبطل سببيته في الجملة للفرق الظاهر بين أن يصدر العقد ممن هو عديم الأهلية أو وروده على غير محله وبين أن يصدر ممن هو أهل له في محله مع فقد شرط من شروط صحته .

ففيما ذهبوا إليه في موضع الخلاف محافظة على الأمرين معاً .

ومما تجب ملاحظته هنا : أن حكمهم بالفساد في بعض الصور المخالف للبطلان إنما يكون حيث يمكن التوفيق بين مقتضي النهي ومقتضى المشروعية ، بأن تتعدد الآثار للشيء الذي ورد النهي عنه . وهذا لا يكون إلا في بعض المعاملات كالبيع مثلا فإنه يترتب عليه ثبوت الملك وحل الانتفاع فيثبت الملك بالبيع الفاسد ولا يحل الانتفاع مراعاة لأصل العقد ووصفه المنهي عنه .

أما ما لا يمكن فيه ذلك كالعبادات فالفساد فيها والبطلان سواء حيث إنها مشروعة للتقرب إلى الله ولا يعقل أن يتقرب الإنسان إلى الله بما نهاه عنه .

ولذلك قالوا : إنه إذا لم يكن للسبب إلا حكم واحد ونهى عنه كان باطلاً، كنكاح المحارم المنهى عنه ، فإنه لا يمكن مراعاة جانب السببية وجانب النهي لأن النكاح جعل سبباً لحل الاستمتاع والنهي يقتضى التحريم فيكون مقتضى التحريم منافياً لمقتضى السببية فيبطل العقد .

ومما سبق تبين أن خلافهم في أثر النهي في المنهى عنه هل يجعله كأن لم يكن فيكون باطلاً أو يختلف أثره باعتبار منشأ النهي . هل هو ذات المنهى عنه وحقيقته أو وصف لازم له ترتب عليه اختلافهم في العقد غير الصحيح هل هو نوع واحد يسمى بالفاسد أو الباطل أو هو نوعان باطل وفاسد حسبما توجه إليه النهي .

٣ ـ المطلق والمقيد [١]

المطلق والمقيد من أنواع الخاص . لأن كلا منهما يدل على معنى منفرد متحقق في فرد من الأفراد ، وحكم كل منهما لا يشمل جميع الأفراد المتحقق فيها هذا المعنى ، بل يختص بواحد منها شائع فيها ولا فرق بينهما إلا في أن مدلول المطلق فرد شائع مجرد من القيود ، ومدلول المقيد فرد مقيد بقيد من القيود يقلل شيوعه . وعلى هذا عرفوهما بما يلي : —

---

(١) من مراجع هذا البحث : أصول السرخسي ج ١ ص ٢٦٧ وما بعدها ، التحرير بشرح التيسير ج ٢ ص ٣٣ وما بعدها ، الأحكام للآمدي ج ٢ ص ١١١ ،مسلم الثبوت ج ١ص ٣٦ وما بعدها ، المرآة بحاشية الأزميري ج ١ ص ٣٣٨ وما بعدها ، جمع الجوامع بحاشية العطار ج٢ ص ٧٥ وما بعدها ، إرشاد الفحول ص ١٤٤ وما بعدها . وروضة الناظر وجنة المناظر ص ١٣٦ .

المطلق : لفظ يدل على بعض شائع في جنسه . أي أنه يدل على حصة من الجنس محتملة لحصص كثيرة [1] .وهي في المفرد فرد واحـــد مبهم، وفي الجمع المنكر جماعة واحدة مبهمة . نحو طالب وطلاب . فإن مدلول الأول طالب واحد غير معين صادق على أي طالب . ومدلول الثاني جماعة واحدة غير معينة. ونحو رقبة ورقاب ، وكتاب وكتب ، ورسول ورسل ، وجندي وجنود .

والمقيد : لفظ يدل على بعض شائع في جنسه مقيد بقيد لفظي مستقل.وهذا القيد وإن أخرجه عن الشيوع المطلق إلا أنه يبقى على إطلاقه بالنظر إلى القيود الأخرى ،لأن للمطلق أوصاف وقيود كثيرة ، فإذا قيد بواحد منها صار مقيداً به ويبقى على إطلاقه بالنظر إلى القيود الأخرى . فإذا قلت طالب مجـــد كان مقيداً بالجد وبقي مطلقاً بالنسبة للقيود الأخرى من كونه مصرياً أو أردنياً أو لبنانياً أو سورياً أو عراقياً الخ . سليماً أو غير سليم ،صغيراً أو كبيراً . مسلما أو غير مسلم ... الخ القيود .

وكذلك جندي عربي أو شجاع، وكتاب شريعة ، ورقبة مؤمنة ....

حكم المطلق : أنه إذا ورد في نص من النصوص ولم يدل دليل على تقييده ، يعمل بأطلاقه كما ورد ، لأنه خاص يدل على معناه الموضوع له قطعاً ما لم يدل دليل يصرفه عن معناه المتبادر منه .

مثال المطلق الذي لم يقم دليل على تقيده كلمة رقبة في قوله تعالى :« والذين

---

(١) عرفه الأمدي بأنه النكرة في سياق الأثبات . في معرض الأمـــر او مصدر الأمر أو الأخبار عن المستقبل قال : ولا يتصور الأطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي كقولك رأيت رجلا ضرورة تقيده من إسناد الرؤية إليه

يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا »[1]، فإنها وردت مطلقة غير مقيدة بقيد من القيود ولم يقم دليل آخر على تقييدها فيعمل بها على إطلاقها ويكفى تحرير أي رقبة مؤمنة أو غير مؤمنة ذكراً أو أنثى .

ومنه كلمة أزواجاً في قوله تعالى :«والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا »[2] فإنها وردت مطلقة غير مقيدة بقيد الدخول فيجب على الزوجة المتوفي عنها زوجها الاعتداد بهذه المدة ما لم تكن حاملا [3] يستوى في ذلك المدخول بها وغير المدخول بها .

وكذلك كلمة أيام في قوله جل شأنه :«ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر »[4] جاءت مطلقة من التقييد بالتتابع فيجزىء صوم القضاء متتابعاً أو غير متتابع .

ومثال المطلق الذي قام الدليل على تقييده كلمة وصية في قوله سبحانه : « من بعد وصية يوصى بها أو دين» فإنها وردت في الآية مطلقة وقد قام الدليل على تقييدها بالثلث من السنة في حديث سعد بن أبي وقاص :«الثلث والثلث كثير»، فيكون المراد من الوصية في الآية المقيدة بالثلث وهي النافذة بدون توقف على إجازة الورثة .

---

(1) المجادلة : .

(2) البقرة : 234 .

(3) لأن قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن» جعلت عدة الحامل مطلقاً وضع الحمل سواء كانت مطلقة أو متوفي عنها زوجها .

(4) البقرة : 185 .

حكم المقيد : أنه إذا ورد في نص من النصوص ولم يقم دليل على إلغاء القيد عمل به كما ورد .

مثال المقيد الذي لم يقم دليل على إلغاء القيد فيه لفظ رقبة في قوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » فقد قيد في الآية بالأيمان فــلا تجزيء الكافرة ، كما قيد فيها القتل الموجب للكفارة بالخطأ فلا تجب الكفارة في غير القتل الخطأ كمـا يقول فقهاء الحنفية ، ومنه لفظ شهرين في قوله تعالى: « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا » ولفظ نسائكم في قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » ، فإنهـا وردت مقيدة بالدخول فمقتضى ألا تحرم بنت الزوجة إلا إذا كانت أمهـا مدخولاً بها .

ومثال المقيد الذي قام الدليل عـلى إلغاء القيد فيه كلمة ربائبكم في قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم » ، فإن قيد الحجور ملغى لأن الله يقول بعد ذلك : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » ، فإنه دل على حـل التزوج بالربائب عند عدم الدخول بالأم ولو كان وجود الربيبة في حجر الزوج « أي في رعاية زوج الام » شرطاً في التحريم لما اكتفى بنفي الدخول في الحل بل لزاد عليه عبارة تدل على نفي القيد الثاني كأن يقول : « فـان لم تكونوا دخلتم بهن ولا الربائب في حجوركم فلا جناح عليكم » ، لأن المقام مقام البيان، فلما اكتفى في ثبوت الحل بنفي الدخول فقط دل على أن وجود الربيبة في الحجر ليس شرطاً في التحريم ، وإنما جاء هذا القيد على ما جرت به العادة من أن الربيبة غالبا ما تكون في رعاية زوج أمها .

وليلاحظ هنا أن المثال الأخير وهو «وربائبكم» والذي قبله وهو «نسائكم» وإن لم يكن من المقيد الذي هو من الخاص لأنهما من صيغ العموم حيث أن كلا منهما جمع مضاف وهو عام إلا أن في كل منهما قيداً . أحدهما لم يقم دليل على

إلغائه والآخر قام الدليل على إلغائه

حمل المطلق على المقيد

إذا ورد اللفظ مطلقاً في نص ومقيداً في نص آخر فهل يعمل بكل منهما كما ورد أو يحمل المطلق على المقيد بأن يعمل بالمقيد باعتباره بياناً للمطلق وأن الأطلاق في أحد النصين غير مراد ؟

اختلفت أنظار العلماء في هذه المسألة . فمنهم من يحل المطلق على المقيد ويتوسع في ذلك الحمل حتى يجعله الأصل في كل مطلق ومقيد نظراً لأن النصوص الشرعية وحدة واحدة فإذا ورد فيها حكم مقيد بقيد في موضع فلا بد أن يكون مقيداً في كل موضع بذكر فيها لتتناسق الأحكام وتتجانس لأن الله وحده هو الذي أنزلها وهو المشرع الأعظم لها جميعاً .

ولان العرب تطلق في موضع وتقيد في موضع آخر يقول شاعرهم :

نحن بما عندنا وأنت بما   عندك راض والرأي مختلف

ومنهم من يضيق في ذلك حتى أنه ليجعل الأصل فيها عدم الحمل إلا إذا وجد مقتض للحمل فيعمل به نظراً لأن كل نص شرعي حجة في ذاته فيعمل به كما ورد فتقييد النص المطلق تضييق من غير أمر الشارع ، ولأن حمل المطلق على المقيد يقتضى اتحاد التاريخ في النزول فيكون المقيد تفسيراً للمطلق ، والآيات التي وردت مطلقة يختلف زمان نزولها عن الآيات التي وردت مقيدة وقد يكون المطلق أسبق نزولا ، فكيف تقيد بما يجيء بعدها ؟

ولما كان الموجب للحمل عند الجميع هو وجود التعارض بين النصين المطلق

والمقيد فيكون أساس الاختلاف إذاً هو -بأي شيء يتحقق التعارض-حتى يجب حمل أحدهما على الآخر .

فالشافعية ومن وافقهم يذهبون إلى أن اتحاد الحكم في النصين موجب للتعارض سواء اتحد السبب فيهما أو اختلف . فقالوا : إذا اتحد الحكم وجب الحمل فاتسعت دائرة الحمل عندهم .

والحنفية ومن وافقهم يقولون : إن مجرد اتحاد الحكم لا يحقق التعارض ، بل لا بد أن ينضم إلى ذلك اتحاد السبب مع كون الأطلاق والتقييد في الحكم ، فلا حمل إلا إذا اتحد الحكمان والسببان وكان الأطـــلاق والتقييد في الحكم أو وجدت ضرورة ملجئة إلى ذلك . أما عند اختلاف الحكم أو السبب فلا تعارض فلا حمل ، وكذلك إذا كان الأطلاق والتقييد في السبب .

ومن هنا تعددت الصور فاقتضى الأمر تفصيلها ليتبين مواضع الوفاق والخلاف وخلاصتها : -

(١) أن يختلفا في الحكم والسبب الذي من أجله شرع الحكم .

(٢) أن يتحدا فيهما ويكون الأطلاق والتقييد في الحكم .

(٣) أن يتحدا فيهما ويكون الأطلاق والتقييد في السبب .

(٤) أن يتحدا في الحكم ويختلفا في السبب .

(٥) أن يتحدا في السبب ويختلفا في الحكم .

تفصيل هذه الصورة وموقف العلماء منها :

الصورة الاولى : أن يختلفا في الحكم والسبب مثل : أطعم فقيراً واكس فقيراً يتيماً .

ومنه قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »، وقوله تعالى في آية الوضوء : « وأيديكم إلى المرافق » فإن لفظ الأيدي في الآية الأولى ورد مطلقاً ، وفي الثانيـــة مقيدا والحكم مختلف فيهما إذ هو في الأولى وجوب القطع وفي الثانية وجوب الغسل ، والسبب مختلف كـذلك . إذ في الأولى السرقة وفي الثانية إرادة القيام إلى الصلاة . وفي هذه الصورة لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق لعدم التعارض بينهما في موضعه . غير أنه في الآية الأولى جاءت السنة مقيدة لأطلاقه حيث قطع رسول الله يد السارق من الرسغ .

هذا إلا إذا وجدت ضرورة تقتضي التقييد . كأن يكون أحــــد الحكمين موجباً لتقييد الآخر بالذات . نحو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ،فإن تقييد الرقبة المنهى عن عتقها في الثاني بكونها كافرة يقتضي تقييد الرقبة المأمور بعتقها في الأول بالأيمان ضرورة وإلا لم يتحقق الامتثال .

أو بالواسطة مثل أعتق عني رقبة ،ولا تملكني رقبة كافرة ، فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتقها عنه ، وهذا يوجب تقييد إيجــــاب الأعتاق عنه بالمؤمنة .

الصورة الثانية : أن يتحدا في الحكم والسبب [1] نحو قوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » ، وقول سبحانه: « قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً » فالحكم واحد وهو التحريم والسبب واحد وهو ما يوجد فيها من الأذى الذي يصاب به المتناول لها فيحمل المطلق على المقيد بالاتفاق لأنه مع اتحاد الحكم والسبب لا يتصور

---

(١) يقيد بعض الاصوليين هذه الصورة لكي يحمـــل المطلق على المقيد بأن يكون النصان مثبتين . أما إذا كانا منفيين فلا حمل بل يعمل بهما معاً لانه لا تعارض لامكان العمل بهما كما في لا تعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً .

الاختلاف بالأطلاق والتقييد ،لأن مقتضى الأطلاق تحقق الامتثال بأي فرد من أفراد المطلق،ومقتضى التقييد أن الامتثال لا يتحقق إلا بالمقيد وهـــذا تناف يوجب التعارض فيدفع بحمل أحدهما على الآخر ، وإنما حمل المطلق على المقيد دون العكس ، لأن المطلق ساكت عن القيد لا يثبته ولا ينفيه فهو محتمل له ، والمقيد ناطق بالقيد ، والناطق أولى من الساكت فكان حمل المطلق على المقيد أولى من العكس ، ويعتبر المقيد بياناً للمطلق وحينئذ يكون الدم المحـــرم هو المسفوح أي السائل ، أما غير المسفوح وهو ما بقى في اللحم والعروق فلا يكون حراماً .

وكذلك يحمل المطلق في آية الكلالة في آخر سورة النساء « يستفتونك في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد » على المقيد في آيات المواريث «من بعد وصية يوصى بها أو دين» فإن الحكم فيهما واحـــد وهو استحقاق الميراث واتحاد السبب وهو القرابة الموجبة للميراث فيتقيد استحقاق النصف أو الكل في آية الكلالة بما بعد الوصية أو الدين .

ومن هذا أيضاً قول الحنفية : إن المطلق في قوله تعالى في كفارة اليمين : «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » يحمل على المقيد في قراءة ابن مسعود«متتابعات» فيجب التتابع لأنها قراءة مشهورة تقيد مطلق الكتاب كما يقول علماء الحنفية لأن الحكم واحد وهو وجوب الصيام كما أن السبب واحد وهـــو اليمين بشرط الحنث :

ولو كان الشافعية يقولون بحجية القراءة غير المتواترة كالحنفية لوافقوهم في القول بالحمل في هذا المثال، ولكنهم أنكروا حجيتها فلم يوجد عندهم مقيد مـــع ذلك المطلق .

لذلك اتفقوا على الحمل فيما روى في كفارة الفطر عمدا في رمضان حيث جاء في رواية : « صم شهرين » وفي رواية أخرى « صم شهرين متتابعين » فيجب التتابع في كفارة الفطر بالوقاع حملا للمطلق على المقيد بالاتفاق .

الصورة الثالثة : أن يتحدا فيهما ويكون الأطلاق والتقييد في السبب لا في الحكم . ومثلوا له بما روى في صدقة الفطر . وهو ما روى عن عبدالله ابن عمر أن رسول الله ﷺ خطب الناس قبل عيد الفطر فقال : « أدوا صاعاً من بر عن اثنين أو صاعاً من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغيراً أو كبيراً » وفي رواية أخرى : « أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين »[1] فإن الحكم فيهما متحد وهو وجوب زكاة الفطر ، والسبب كذلك وهو الذي يلي عليه المكلف ولاية تامة وتجب عليه نفقته .

والأطلاق والتقييد في السبب إذ ورد في أحد النصين مطلقاً عن الأسلام فيدل على أن الولاية مطلقاً سبب الوجوب ، وفي الثاني تقيد بالأسلام فيدل على أن الولاية لا تكون سبباً إلا إذا كان المولى عليه مسلماً .

وفي هذه الصورة اختلف العلماء ، فالحنفية قالوا : لا يحمل المطلق على المقيد بل يعمل بكل منهما فيجب على المسلم أداء الزكاة عن كل من تجب عليه نفقته مسلماً كان أو غير مسلم ، لأنه لا تعارض بين النصين إذ قد يكون للحكم الواحد أكثر من سبب فيعمل بكل من المطلق والمقيد لجواز أن يكون ملك العبد مطلقاً سبب لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين وملك العبد المسلم سبباً

---

(١) في نيل الأوطار ج ٤ ص ٥٢ روى الجماعة عن عبد الله بن عمر قال : « فرض رسول الله زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين » .

بالنص الآخر [١] .

والشافعية قالوا : يحمل المطلق على المقيد فيجب على المسلم أداء زكاة الفطر عن من في ولايته من المسلمين فقط .

لوجود التعارض لاتحاد الموضوع والحكم فيكون المقيد بيانا للمطلق حتى يكون للقيد فائدة لأن الشارع منزه عن العبث .

الصورة الرابعة : أن يتحدا في الحكم ويختلفا في السبب .

كما في قوله تعالى : « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا » [٢] وقوله : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا » [٣] .

فإن الحكم فيهما واحد وهو وجوب تحرير الرقبة ، واختلف السبب حيث هو إرادة العود في الظهار في الأولى ، والقتل الخطأ في الثاني ، والأطلاق والتقييد في الحكم ، فلا يحمل المطلق على المقيد عند الحنفية ومن وافقهم ،

---

(١) يقول الشوكاني في نيل الأوطار ج ٤ ص٤٠١ واستدل القائلون بعدم الحمل على وجوبها مطلقاً بحديث « على المسلم في عبده صدقة الفطر » وبأن عبد الله بن عمر راوي الحديث كان يخرج زكاة الفطر عن عبده الكافر . وهو أعلم بالمراد بالحديث . ثم إن شارح مسلم الثبوت يقول : - واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب إفراد فرد من أفراد العام وليس تخصيصاً . فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد كما هو مذهبه في تلك القضية .

(٢) المجادلة : ٣ .

(٣) النساء : ٩٢ .

لأنه لا تعارض بينهما ، ولأن الحمل يقتضى اتحاد تاريخ النزول فيهما فيكون المقيد تفسيراً للمطلق . وقـــد اختلف هنا زمان نزول المطلق عن زمان نزول المقيد .

والشافعية ومن وافقهم يذهبون إلى حمل المطلق على المقيد لوجود التعارض حيث اتحد الحكم ، والحكم الواحد إذا ورد في كتاب الله مقيداً في موضع فلا بد أن يكون مقيداً في كل موضع يذكر فيه لتتناسق الأحكام ولا أثر لاختلاف السبب .

ويرد الحنفية على ذلك بأن اختلاف السبب كاختلاف الحكم لاحتمال أن يكون كل منهما سبباً للاختلاف في الأطلاق والتقييد . ففي هذا المثال : المناسب لكفارة القتل التشديد بأيجاب الأيمان في الرقبة ، والمناسب لكفارة الظهار عند الرغبة في العود إلى الزوجة التخفيف حرصاً على وصل الحيـــاة الزوجية وهو يكون بالأطلاق في الرقبة فيجزىء أي رقبة .

الصورة الخامسة : أن يتحدا في السبب ويختلفا في الحكم . نحـو قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأمسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنباً فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » .

فقد وردت « الأيدي » في آية الوضوء مقيدة بالمرافـــق ، وفي آية التيمم مطلقة عن التقييد ، والسبب متحد فيهما وهو الحدث أو إرادة القيام إلى الصلاة ، والحكم مختلف لأنه وجوب غسل الأيدي في الأولى ووجوب مسحها في الثانية فلا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق [1] لعدم التعارض .

---

(١) هذا ما حكاه الآمدي في الأحكام حيث يقول في ج ٢ ص ١١١ فان اختلف حكمها

وما قرره الحنفية من أن مسح اليدين في التيمم إلى المرفقين لم يكن مـن حمل المطلق على المقيد في آية الوضوء وإنما ثبت ذلك بالسنة وهو حديث الأسلع «أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين» وهو حديث مشهور يثبت بمثـله التقييد كما يقول السرخسي في أصوله [1] .

فمن هذا العرض ترى أن الحنفية ومن وافقهم ضيقوا دائرة حمـل المطلق على المقيد حيث لم يقولوا بالحمل إلا إذا اتحد النصان في الحكم والسبب وكانا في حادثة واحدة وكان الأطلاق والتقييد في الحكم . وأما إذا اختلف الحكم أو السبب فلا حمل لأن اختلاف الحكم أو السبب قد يكون هو علة الاختلاف إطلاقاً وتقييداً .

وأن الشافعية ومن وافقهم وسعوا دائرة ذلك الحمل حيث كان المدار عندهم فيه على اتحاد الحكم فقط سواء اتحد معه السبب أو اختلف اتحدت الحادثة أو اختلفت ، لأن التعارض يوجد عند اتحاد الحكم والحمل لدفع التعارض ولم يفرقوا بين كون الأطلاق والتقييد واردين على الحكم أو السبب .

فلا خلاف في امتناع حمل أحدهما على الآخر وهو المعتمد وإن كان الغزالي حكى في هذه الصورة خلاف الشافعية في أنهم يقولون بحمل المطلق على المقيد . وصاحب جمع الجوامع يقول في ج ٢ ص ٧٨ هو على الخلاف من أنه لا يحمل عند الحنفية ويحـمل عند الشافعية لفظاً أو قياساً . ولعله تابع الغزالي غير أن المحققين ذهبوا إلى أن الآمدي أوثق في نقل المذهب من الغزالي .

(١) جـ ١ ص ٢٧٠

العام[1]

والكلام على العام يتناول التعريف به ، وبيان ألفاظه وأنواعه ، وآراء العلماء في دلالته ، ثم تخصيصه وموقف العلماء منه ، وبم يكون التخصيص وأخيراً بيان . هل يتأثر العام في دلالته بوروده على سبب خاص ؟

تعريف العام : العام في اللغة : شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظاً أو غيره . ومنه قولهم : عمهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم .

وفي الاصطلاح : هو اللفظ الدال على معنى واحد يتحقق في أفراد كثيرة غير محصورة فيتناولها على سبيل الشمول والاستغراق سواء دل عليها بالوضع أم بواسطة القرينة[2] .

فيخرج المشترك لأنه يدل على أكثر من معنى تبعا لتعدد وضعه ، كما يخرج

---

(١) من مراجع هذا البحث : التحرير بشرح التيسير جـ ١ ص ٢٧٠ وما بعدها ، بجمع الجوامع بحاشية العطار جـ١ ص ٤٠٥ ، جـ ٢ من ص ١ إلى ٧١ ، مسلم الثبوت جـ ١ ص٢٦٥ وما بعدها ، المرآة بحاشية الأزميري جـ١ ص ٣٤٧ وما بعدها ، روضة الناظر وجنة المناظر ، ص ١١٥ وما بعدها ، إرشاد الفحول ص ٩٨ وما بعدها ، المسودة لآل تيمية ص ٨٩ وما بعدها

(١) اخترنا في التعريف هذه الصيغة ولم نقل هو اللفظ الموضوع الدلالة الخ ليتناول صيغ العموم كلها ومنها الحقيقي والمجازي على معنى أن منها ما وضع للعموم فيدل بالوضع ومنها ما لم يوضع له ولكنه يدل على العموم بقرينة . على أن الخلاف قائم في هذه الصيغ هل هي موضوعة للعموم وتستعمل في الخصوص مجازاً أو بالعكس أو هي مشتركة بينهما لا ندري لأي شيء وضعت .

الخاص لأنه وإن دل على معنى واحد بالوضع قد يتحقق في أفراد إلا أنه لا يدل إلا على واحد منها فليس له شمول للأفراد .

والمراد بعدم الحصر : ألا يكون في اللفظ دلالة عليه وإن كانت أفراده في الواقع محصورة . كالسموات والأرض . فإن أفراد كل منهما محصورة في الواقع في سبع بدلالة قوله تعالى : «الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما »[1] لكن لفظيهما وضعا للدلالة على كثير غير محصور فالعبرة في العام بدلالة لفظه في ذاته لا بالنظر إلى الواقع .

ودلالته على الأفراد أعم من أن يكون باللفظ والمعنى معاً كصيغ الجمع فأنها مجموعة اللفظ مستغرقة المعنى، أو بالمعنى فقط كبقية ألفاظ العموم لأنها مفردة اللفظ مستغرقة المعنى كما سيأتي .

وقد اتفق العلماء على أن الألفاظ توصف بالعموم : فيقال : هذا اللفظ عام . واختلفوا في المعاني وهي ما تقابل الألفاظ سواء كانت أعياناً أو أعراضاً أو مفاهيم ذهنية هل توصف بالعموم حقيقة أو مجازاً[2] . ولا شأن لنا بذلك هنا لأن كلامنا في الأدلة وهي في جملتها ألفاظ .

صيغ العموم : للعموم صيغ كثيرة تدل عليه ككل وجميع، والجمع المعرف بأل أو بالإضافة، والمفرد المعرف بواحد منهما، والأسماء الموصولة وأسماء الشرط والاستفهام، والنكرة الواقعة في سياق النفي .

---

(١) الطلاق : ١٢ .

(٢) الراجح أنها لا توصف بالعموم لأنه لا يوجد معنى مشترك بين اثنين فلو قلنا عمهم العطاء فإن عطاء فلان غير عطاء فلان . وعمهم العلم فإن علم فلان غير علم فلان وهكذا .

ولما كانت أكثر هذه الصيغ استعملت في العموم تارة وفي الخصوص تارة أخرى اختلف العلماء فيها هل هي موضوعة للعموم أو للخصوص أو هي مشتركة بينهما ؟ آراء .

والذي اختاره المحققون منهم أن العموم يستفاد بالوضع في المعرف بأل أو بالإضافة مطلقاً، وبطريق العقل في غيرهما . وإليك تفصيل تلك الصيغ :

(١) الجمع المعرف بأل الجنسية أو بالإضافة[1] : يستوي في ذلك الجمع السالم للمذكر أو المؤنث وجمع التكسير، واسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط، واسم الجنس وهو مالا واحد له من لفظه ،كالناس والحيوان والماء والتراب ، ومن أمثلته قوله تعالى: « قد أفلح المؤمنون » فإنه يفيد ثبوت الفلاح لكل فرد من أفراد المؤمنين، ومثله « إن الله يحب المحسنين » وقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فهو عام باعتبار دلالته اللغوية وإن قام الدليل على تخصيصه ببعض الأفراد، وكذلك قوله جل شأنه : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فأنها تفيد بوضعها أن كل والدة يجب عليها إرضاع ولدها هذه المدة . وإن أخرج الدليل بعض الأفراد .

---

(١) قال الشوكاني في ارشاد الفحول ص ١٠٥ : والدليل على أن الجمع المعرف يفيد العموم أنه يصح تأكيده بما يقتضي الاستغراق فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق ، وأن الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار معرفة كما نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة، وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بالصرف إلى الكل لأنه معلوم للمخاطب ، فأما الصرف إلى ما دونه فإنه لا يفيد المعرفة لأن بعض المجموع ليس بأولى من بعض فكان مجهولا، ولأنه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم .

وقوله جل شأنه : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » فإن أولادكم جمع معرف بالإضافة فيتناول كل فرد من الأولاد . وإن دل الدليل على تخصيصه. ومثله قوله تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم» فإنه يدل على تحريم كل أم ولم يلحقه تخصيص، ومثله قوله سبحانه: «قل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا »[1].

وإفادة الجمع المعرف بأل العموم إنما يكون عند تجرده من القرينة الدالة على أن أل للعهد ، فإذا وجدت فلا يدل على العموم نحو قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل»[2].

وليلاحظ هنا أن عموم الجمع المعرف يكون للأفراد كاستغراق المفرد لا للجماعات لأن أل الجنسية سلبته معنى الجمعية وصيرته للجنسية بدليل صحة استثناء أفراد منه نحو رجع الجنود إلا محمودا ، فلو لم يكن مستغرقا للأفراد لما صح الاستثناء[3] .

(٢) المفرد المعرف بأل أو بالإضافة نحو قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا »وقوله: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »،وقوله: « إن الإنسان لفي خسر »،وقول الرسول ﷺ: « مطل الغني ظلم » فإن كلمة مطل مفرد مضاف فيعم كل مطل ، وقوله لما سئل عن الوضوء بماء البحر: « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » فإن كلمة ميتة مفرد مضاف لضمير البحر فتعم كل ميتة .

---

(٢) الزمر - ٥٣ . (٣) آل عمران - ١٧٣

والمفرد المعرف يدل على العموم ما لم يدل على أن « أل » للعهد أو للجنس ، لأنه حينئذ لا يدل على العموم . مثال الأول قـــوله تعالى : « كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول »[1] فإن كلمة الرسول تدل على رسول معين هو السابق في الآية ولا تفيد العموم .

ومثال الثاني : قولهم : «الرجل خير من المرأة » فإن هذه العبارة لا يقصد بها الأخبار عن الأفراد حتى تفيد أن جميع أفراد الرجل خير من جميع أفراد المرأة، وإنما يقصد بها أن جنس الرجل خير من جنس المرأة ، لأن بعض أفراد المرأة خير من كثير من الرجال .

(٣) الأسماء الموصولة كلفظ « ما» في قوله تعالى: « وأحل لكم ما وراء ذلكم» فإن ما من الأسماء الموصولة وهي عامة شاملة لكل من عدا المحرمات السابقة في الآية، وقوله : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » .

ومن: في قوله تعالى: «ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض »[2] والذين : نحو قوله سبحانه : «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا »[3] .

واللائي : نحو قوله جل شأنه : « واللائي لم يحضن» .

(٤) أسماء الشرط : كمن وما وأين . نحو قوله تعالى: « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة

---

(١) المزمل - ١٥ ، ١٦ . (٢) الحج - ١٨ .

(٣) النساء - ١٠ .

شراً يره »[1]،وقوله سبحانه : « وما تفعلوا من خــير يعلمه الله »[2]
«أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة »[3] .

(٥) أسماء الاستفهام : كمن وماذا ومتى نحو قوله تعالى : « من ذا الذي يُقرض الله قرضاً حسناً »[4]، وقوله تعالى :«ماذا أراد الله بهذا مثلا»[5]، وقوله تعالى . « متى نصر الله »[6] وهي تعم الأوقات .

وهذه الأنواع الثلاثة « الأسماء الموصولة وأسماء الشرط والاستفهام » لاتفيد العموم بذاتها بل بضم صلة عامة أو شرط أو استفهام وترتيب الحكم عليها.

فمثلا كلمة « من » موضوعة للعاقل المبهم فإذا انضم إليها الصلة أو الشرط ورتب على كل منها حكم جزم العقل بعموم ذلك الحكم لكل ذات اتصفت بذلك الوصف أو الشرط ، لأن الوصف أو الشرط حينئذ علة لذلك الحكم والمعلول يدور مع علته،والاستفهام طلب التعيين ، فــلو قلت : من زارك فإنك تطلب تعيين أي زائر ممن يقع منه الزيارة .

(٦) النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي أو الشرط المثبت في اليمين[7] .
وبعبارة أخرى : في سياق النفي الصريح أو الضمني لأن النكرة موضوعة للفرد المبهم ونفي الفرد المبهم ،لا يتحقق مع وجود فرد واحد مما يصدق عليه معناها فالتركيب أفاد نفي فرد ما والعموم فهم من العقل. وهذا معنى قولهم

---

(١) الزلزلة ـ ٧ (٢) البقرة ـ ١٩٧ .
(٣) النساء ـ ٧٨ . (٤) البقرة ـ ٢٤٥
(٥) المدثر ـ ٣١ . (٦) البقرة ـ ٢١٤ .
(٧) هكذا قيده الحنفية في كتبهم وغيرهم يطلق الشرط نحو من يأتيني بأسير فله دينار . فيعم كل أسير .

إن عموم النكرة في النفي الصريح والضمني ضروري. مثـــال النفي : « لا ظلم اليوم » ، « لا هجرة بعد الفتح » ، « لا وصية لوارث ».

ومثال النهي : قوله سبحانه : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً »[1] فإنه نهي عن الصلاة على أي واحد من المنافقين والنهي نفي ضمني .

ومثال النكرة في سياق الشرط المثبت في اليمين قول الرجـــل لزوجته « إن كلمت رجلا فأنت طالق » فإن رجلا يتناول كل رجل لأن اليمين المثبت يقصد به النهي كأنه قال لها: لا تكلمي رجلا، والنهي كالنفي كما قلنا فلو كلمت أي رجل وقع الطلاق .

والنكرة في غير النفي بنوعيه لا تفيد العموم إلا بقرينة وهي كثيرة منها :

١ ـ إذا وصفت بصفة عامة نحو « قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى[2] » ، « ولعبد مؤمن خير من مشرك »[3] فإن الوصف لا يخص فرداً دون آخر إلا إذا تعذر العموم نحو: «لقيت رجلا عالماً » فإن الصفة وإن كانت عامة لكنه يتعذر على الشخص لقاء كل عالم عادة .

٢ ـ المقام نحو قوله تعالى : « علمت نفس ما قدمت وأخرت »[4] فان المقام قرينة على أنه ليس علم النفس بما قدمت وأخرت أمراً يخص واحداً دون آخر .

٣ ـ لفظ كل نحو « أكرم كل زائر » .

٤ ـ نفي المقابل نحو: « أكرم عالماً لا جاهلا » فإن نفي المقـــابل يدل على أن

---

(١) براءة ـ ٨٥ .

(٢) البقرة ـ ٢٦٣ .

(٣) البقرة ـ ٢٢١ .

(٤) الانفطار ـ ٥ .

الإكرام منوط بوصف العلم أينما وجد .

وفيما عدا هذه المواضع تكون النكرة دالة على فرد غير معين على سبيل البدل .

٧ ـ كل ويفيد عموم أفراد ما أضيف إليه نحو قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت »[١] ، « كل راع مسئول عن رعيته »، وهي لا تدخل إلا على الأسماء لأنه من الألفاظ اللازمة للإضافة وهي من خصائص الأسماء . ومثله في ذلك لفظ جميع نحو : « جميع من ثبت في المعركة يستحق التقدير وكقوله تعالى . « خلق لكم ما في الأرض جميعا » ، غير أن العموم فيما دخل عليه كل إفرادي وفيما دخلت عليه جميع اجتماعي يتعلق الحكم فيه بالمجموع كما يقول الحنفية[٢] .

---

(١) آل عمران : ١٨٥ ويقول القاضي عبد الوهاب : ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أعم منها ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة تقول : كل امرأة أتزوجها طالق ، وجاءني القوم كلهم فيفيد أن المؤكد به عام وهي تشمل العقلاء وغيرهم والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع فلذلك كانت أقوى صيغ العموم وتكون في الجميع بلفظ واحد تقول : كل الرجال وكل النساء وكل رجل وكل امرأة . وتختص كل بأن يختلف مفهومها إذا تقدمها النفي عن مفهومها إذا تأخر عنها نحو لم يقم كل القوم ، وكل القوم لم يقم : فإن الأول لسلب العموم والثاني لعموم السلب يعني نفي قيام كل فرد فرد والأول لم يفد ذلك لأنها تدل على نفي المجموع وهو صادق بانتفاء القيام عن البعض اهـ إرشاد الفحول ص ١٠٣ .

(٢) ذهب غيرهم إلى أنه لا فرق بينهما إلا في أن كل تدل على الأفراد بطريق النصوصية يعني أنها نص فيها بخلاف جميع فهي تدل بالواسطة .

أنواع العـــام

من يستقرىء النصوص التي وردت بصيغة العموم السابقة يجدها تتنوع إلى أنواع : ـ

أولها : عام يراد به العموم قطعاً . وهو العام الذي صحبته عند التكلم قرينة تنفي احتمال تخصيصه كما في قوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها »، وقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » فهاتان الآيتان تقرران سنة إلهية عامة لا تتبدل ولا تقبل التخصيص . ومنه قوله تعالى : « إن الله على كل شيء قدير » ، « وإن الله بكل شيء عليم ».

وثانيها : عام دخله التخصيص وهو الذي دلت القرينة على أن المتكلم قصر حكمه على بعض أفراده عند التكلم مثل كثير من النصوص التكليفية ، ويسمى ذلك بالعام المخصوص[1] لأن القرينة تنفي بقاء حكمه على عمومه.

وثالثها : عام لم توجد معه إحدى القرينتين لا النافية لاحتمال تخصيصه ولا النافية لبقائه على عمومه ، ويسمى بالعام المحتمل للتخصيص في ذاته

---

(٢) الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص: أن العام المخصوص هو العام الذي قصر حكمه على بعض أفراده من أول الأمر بدليل وبقيت دلالة لفظه على جميع أفراده من حيث اللغة ، فالقصر فيه الحكم فقط ، ولذلك اختلفوا في كونه حقيقة في الباقي أو مجازاً.

والعام الذي أريد به الخصوص هو العام الذي قصر حكمه على بعض أفراده مع قصر دلالته عليها أي أريد بلفظه وحكمه بعض الأفراد من أول الأمر ولذلك كان مجازاً بالاتفاق ا هـ . من حاشية العطار على جمع الجوامع مع زيادة توضيح جـ ٣ ص ٢٩

دلالة العـــام

لا خلاف في أن العام الذي صاحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه باق على عمومه وأنه يتناول ما يصدق عليه من الأفراد قطعاً .

ولا خلاف في أن العام المخصوص ـ وهو الذي دلت القرينة على أنه لا يراد به كل أفراده ـ يتناول البـــاقي على سبيل الظن لاحتمال أن تخرج منه أفراد أخرى بدليل من الأدلة .

وأما العام الذي خلا من القرينتين ، فقد اتفق العلماء على أنه يتناول جميع أفراده وأن الحكم الثابت له ثابت لجميعها .

ثم اختلفوا في صفة هذه الدلالة . هل هي دلالة قطعية كدلالة الخاص على معناه أو ظنية كدلالته بعد التخصيص ؟

فذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالته قطعية مثل دلالة الخاص . إلا إذا قام دليل على تخصيصه فتنتقل دلالته من القطعية إلى الظنية .

وذهب الشافعية وبعض الحنفية وغيرهم إلى أن دلالته ظنية على معنى أنه ظاهر في العموم كدلالته بعد التخصيص . فهو ظني الدلالة قبل التخصيص وبعده .

استدل هؤلاء : بأن استقراء النصوص العامة دلّ على أن أغلبها دخلهـــا التخصيص فأصبح كل نص قاصرا على بعض أفراده حتى قيل : « ما من عام إلا وقد خص منه البعض »، واشتهرت هذه المقالة حتى صارت بمنزلة المثل، بل إن هذا العام في المثل السابق قد خص منه البعض مثل « والله بكل شيء عليم » .

وهذا يورث شبهة واحتمالاً في دلالة العام ولا قطع مع شبهة أو احتمال ، فإذا وجدنا نصاً عاماً من هذا القسم النادر ألحقناه بالأعم الأغلب في كون دلالته ظنية لهذا الاحتمال .

واحتج الحنفية على قطعية دلالته : بأن اللفظ العام وضع للدلالة على معناه المتحقق في جميع أفراده بالاتفاق . والأصل في اللفظ عند إطلاقه ينصرف إلى معناه قطعاً حتى يوجد دليل يدل على أنه أريد به غير معناه . وهذ العام المتنازع فيه لم يقم دليل يصرفه عن عمومه ، وليس فيه إلا مجرد احتمال التخصيص ، ومجرد الاحتمال لا يؤثر في القطعية كما قدمنا في الخاص - من أن مجرد احتمال المجاز لا يؤثر في قطعيته ، ولو كانت كثرة التخصيص قرينة للتخصيص في المجرد منه لما صح إرادة العموم أصلا في أي عام وهو خلاف المتفق عليه من أنه يوجد عمومات غير مخصصة .

على أن القطعية التي أثبتوها للعام هي القطعية بالمعنى الأعم التي لا يؤثر فيها مجرد الاحتمال .

ثمرة هذا الخلاف

تظهر ثمرة هذا الخلاف في أمور :

أولها : أنه إذا ورد عام وخاص يخالفه في مسألة معينة تحقق التعارض بينهما في القدر الذي دل عليه الخاص عند القائلين بقطعية دلالة العام لتساوي دلالتهما في القطعية . فيجري حكم التعارض بينهما .

فإن جاء النص الخاص موصولاً به كان مخصصاً له نحو قوله تعالى : وأحل

الله البيع وحرم الربا » ، وقوله تعالى : « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » الذي جاء بعد قـــوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

وإن جاء متأخراً عنه غير متصل به كان ناسخاً له في القدر المتعارض فيه[1]. كآية اللعان التي جاءت بعد آية القذف . وإن ثبت تأخر العام كان ناسخاً للخاص قطعاً .

وإن لم يعلم التاريخ ثبت التعارض بينهما ، فإن ثبت بالدليل رجحان أحدهما على الآخر عمل بالراجح منهما، وإن لم يترجح أحدهما تساقطا (لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً لكونه متأخراً، ويحتمل أن يكون مخصوصا فلا سبيل إلى التحكم) ويبحث عن دليل آخر .

ولا يتحقق التعارض بينهما عند القائلين بالظنية لعدم التساوي في الدلالة . فيعمل بالخاص فيما تخالفافيه مطلقا تقدم أو تأخر أو جهل التاريخ لكونه أقوى من العام ، ويثبت حكم العام للباقي فيكون مخصصاً .

ثانيها : أنه لا يجوز تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة ابتداء بالدليل الظني كخبر الواحد من السنة والقياس ، لأن العام منهما قطعي الثبوت والدلالة وخبر الواحد وإن كان قطعي الدلالة لكونه خاصا فهو ظني الثبوت والقياس يفيد الحكم ظناً فلا مساواة بينهما عند الذاهبين إلى قطعية العام فلا يخصص بهما لأن التخصيص يغير دلالة العام من القطعية إلى الظنية والمغير لابد أن يكون مساوياً لما غيّره .

---

(١) وفائدته كونه ناسخا لا مخصصا أن العام حينئذ يـــكون قطعياً في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فإنه ظني في الباقي .

والشافعية ومن وافقهم يجوزون هذا التخصيص ، لأن عام الكتاب والسنة المتواترة وإن كان قطعي الثبوت إلا أنه ظني الدلالة ، فيجوز تخصيصه بالظني من خبر الواحد والقياس ابتداء.

أما بعد تخصيصه أول مرة فيجوز تخصيصه بهما اتفاقاً لأنه بعد التخصيص الأول صار ظنياً في دلالته فيتساوى معه كل دليل ظني .

ثالثها : أن المخصص عند القائلين بقطعية الدلالة لا يكون إلا موصولاً بالعام لأن المخصص مغير لدلالته من القطعية إلى الظنية . وعند القائلين بظنيته يجوز التخصيص بالموصول والمتراخي لأنه لا يغير دلالة العام فهو ظني قبل التخصيص وبعده بل هو بيان تفسير والتفسير يجوز تراخيه .

وقد تفرع على كل هذه الأمـــور مسائل فقهية كانت موضع اختلاف بين الحنفية والشافعية فارجع إليها إن شئت في كتب الأصول[1] .

تخصيص العام

لا نزاع بين العلماء في أن اللفظ العام وضع لشمول جميع أفرادة التي يتحقق فيها معناه ، ولا في أنه يراد به جميع الأفراد فيما إذا وجدت معه قرينة تنفي احتمال تخصيصه كما سبق ، كما لا نزاع بينهم في أن كثيراً من الألفاظ العـــامة صرفت عن عمومها بالدليل وأريد بكل منها بعض أفراده بدليل من الأدلة وإن هذا النوع لا يراد به كل الأفراد .

---

(١) راجع أصول السرخسي جـ ١ ص ١٣٢ وما بعدها ، والتحرير بشرح التيسير جـ ١ ص ٣٧٣ وما بعدها .

وإنما النزاع بينهم في أن ذلك يعتبر تخصيصاً لها بصرف النظر عن الدليل الدال على ذلك أو أن التخصيص لا يكون إلا بدليل خاص .

فأكثر الحنفية يذهبون إلى كل ذلك لا يسمى تخصيصاً ، بل منه مايكون نسخاً،ومنه ما يكون مجرد قصر . فإذا كان الدليل الصارف للعام عن عمومه مستقلا مقارناً للعـــام أي موصولاً به كلاماً أو غيره كان القصر تخصيصاً ، وإن كان مستقلا غير مقارن يسمى ذلك القصر نسخاً ، وإن لم يكن مستقلا يسمى مجرد قصر للعام .

ويذهب الجمهور إلى أن صرف العام عن عمومه وقصره على بعض أفراده يسمى تخصيصاً سواء كان الدليل مستقلا أو غير مستقل متصلا بالعام في الذكر أو منفصلا عنه بشرط ألا يتأخر وروده عن العمل بالعام، فإن تأخر وروده عن العمل بالعام كان نسخاً ، ولهذا كانت دائرة التخصيص عندهم أوسع من دائرته عند الحنفية .

فعرفوا التخصيص بانه قصر العام على بعض أفراده بدليل من الأدلة يسمى مخصصا .

والمخصص عندهم إما مستقل أو غير مستقل وكل منهما أنواع .

فالمخصص المستقل هو ما لا يكون جزءاً من النص العام بأن يدل وحده على معنى تام موصولاً بالدليل العام أو منفصلا عنه . وهو ثلاثة أنواع :

١ ـ النص موصولاً أو منفصلا عنه ، مثال الأول قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » فأول الآية نص عام يفيد أنه يجب الصيام على كل من شهد الشهر أي حضره

وعلم به فيجب الصوم على الأعمى ، وقوله تعالى : « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » جملة مستقلة بإفادة معنى وهو أن المريض والمسافر لا يجب عليهما أداء الصيام وعليهما القضاء في غير رمضان. لكنه خصص النص الأول وقصره على بعض أفراده فأصبح المراد منه فمن شهد الشهر ولم يكن مريضاً أو مسافراً يجب عليه الصوم.

ومنه قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فإن الثاني خصص الأول وقصر الحل على بعض أفراد البيع.

ومثال الثاني قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فإنه عام يوجب بظاهره على كل مطلقة أن تعتد بثلاثة قروء سواء كان طلاقها قبل الدخول أو بعده حاملا كانت أو غير حامل صغيرة أو كبيرة .

فجاءت نصوص أخرى في القرآن تنفي العدة عن بعض أفرادة أو تجعل لها لها عدة أخرى . فيقول سبحانه : « يأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها »[1] وهو يدل على أن المطلقة قبل الدخول ليس عليها عدة .

فخصصت النص العام وأخرجت منه بعض أفراده .

ثم جاء قوله تعالى في سورة الطلاق: «واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن »[2] فأخرجت الآية التي انقطع حيضها والصغيرة التي لم تبلغ فجعلت عدة كل منهما إذا طلقت بعد الدخول ثلاثة أشهر كما جعلت عدة الحامل وضع الحمل .

---

(١) الأحزاب - ٤٩ .

(٢) الطلاق - ٤

فهذان النصان خصصاالنص الأول وقصراه على بعض أفراده .

ومنه قوله تعالى : بعد عد المحرماب من النساء : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وهو نص عام يفيد حل من عدا المذكورات في الآية قبلها ، وجاءت السنة وبينت أن هذا العام ليس باقياً على عمومه فحرمت زواج المرأة على عمتها،ولا المرأةعلىابنة أخيها،ولا المرأة على خالتها ولاالمرأة على ابنة أختها، فخصص النص العام وقصره على بعض أفراده . وكذلك آية اللعان بعد آية القذف .

٢ ـ والعقل فإنه دليل مستقل غير كلام وقد خصص النصوص العامة التكليفية فبين أنهم أهل التكليف ، وأن المراد منها غير الصبيان والمجانين على معنى أن العقل يحكم بأن المراد بهـذه العمومات بعض ما تناولته وهم الذين توفرت عندهم أهلية التكليف لاستحالة تكليف من لا يفهم الخطاب .

٣ ـ العرف : فإذا ورد لفظ عام وجرى عرف الناس بإرادة بعض الأفراد منه فإن هذا العام يقتصر على ما جرى العرف بإطلاقه عليه . ومثال العرف القولي ما إذا أوصى بجميع دوابه وكان عرف بلده يقصر لفظ الدواب على الخيل،فإن هذا العرف يخصص هذه الوصية العامة بالخيل دون غيرها من الدواب الأخرى . ومثال التخصيص بالعرف العملي تخصيص قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » بمن عدا الوالدة التي ليس من عادة قومها أن تلزم بإرضـــاع ولدها كما ذهب إليه الإمام مالك . ولا نزاع في جواز التخصيص بالعرف القولي ، أما العرف العملي فجوز الحنفية التخصيص به ،ومنعه الشافعية كما صرح به الكمال في

تحريره[1] .

والمخصص غير المستقل وهو كلام غير تام في نفسه بأن لا يفيد معنى وحده بدون كلام آخر قبله فيتعلق معناه باللفظ الذي قبله . وهو أنواع عددها الشوكاني في إرشاد الفحول إثنى عشر نقلا عن غيره ولكن أشهرها أربعة . ،

١ ـ الاستثناء المتصل كقوله تعالى : « إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وقوله جل شأنه: « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم » .

٢ ـ الشرط . نحو قوله تعالى : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد » فالشرط قصر استحقاق الأزواج النصف على من لم يكن لزوجته ولد، ولولا هذا الشرط لكان استحقاق النصف ثابتاً لكل زوج .

٣ ـ الصفة . نحو قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » فلفظ الفتيات عام يشمل المؤمنات وغير المؤمنات فلما وصفه بالمؤمنات قصره على من اتصفن بهذه الصفة فصارت الآية مفيدة حل التمتع بملك اليمين لمن لم يستطع زواج الحرة بالفتاة المؤمنة فقط دون ما سواها . وكقوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » فإن اللاتي دخلتم بهن صفة لنسائكم وهو عام فهذه الصفة قصرت تحريم الربائب على بعض الحالات وهي حالة ما إذا كان الأمر مدخولاً بها .

٤ ـ الغاية . وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها، ولها لفظان وهما : حتى وإلى ، كقوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن »

---

(١) جـ٢ ص ٢٠ بشرح التيسير .

وقوله جل شأنه : « وأيديكم إلى المرافق » فالتقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف ماقبلها . لأن الحكم لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن الغاية مقطعاً ، فلم تكن غاية بل يكون ذكرها عبثاً لا فائدة فيه .

أما جمهور الحنفية فإنهم قصروا التخصيص على ما كان بدليل مقارن نصاً أو عقلا أو عرفاً وسموا ما كان بغير ذلك نسخاً إذا كان بمستقل غير موصول وقصراً إذا كان بغير مستقل موصول .

لذلك عرفوا التخصيص بأنه بيان أن العام أريد به ابتداء بعض أفراده بدليل مستقل مقارن للعام أي موصول به إن كان كلاماً

فقد شرطوا في المخصص الاستقلال والمقارنة بمعنى أن يكون موصولاً بالعام غير متراخ عنه .

أما اشتراط الاستقلال فلأن التخصيص يغير دلالة العام من القطعية إلى الظنية ، وغير المستقل لايغير دلالته بل هو باق على قطعيته في الباقي ، فمجموع الكلام من العام وما اتصل به من استثناء أو شرط . الخ دل على أن العام أريد به بعض أفراده قطعاً ، والكلام غير المستقل لم يفد معنى وحده حتى يقبل التعليل فيعدى حكمه بالقياس إلى غيره مما دل عليه العام .

وأيضاً إن التخصيص بغير المستقل من الشرط والصفة والغاية مبني على اعتبار مفهوم المخالفة لوجود حكمين متعارضين لكل من المنطوق والمسكوت فيقيد أحدهما الآخر ، والحنفية نفوا حجيته فليس في الكلام عندهم حكمان متعارضان حتى يتحقق الدافع للتعارض بينهما ، بل حكم واحد للمنطوق ولا معارض له .

وكذلك يقولون في الاستثناء المتصل ليس فيه إلا حكم واحد للباقي بعد الاستثناء فمجموع الكلام دل على ثبوت الحكم للمستثنى منه بعد إخراج المستثنى .

وأما اشتراط المقارنة فلأن العام الذي يرد عليه التخصيص لا يريد منه الشارع ابتداء كل أفراده بل بعضها فقط . فإذا أطلق بلا مخصص متصل به أفاد إرادة كل أفراده فيسلط الحكم عليها فتأخير المخصص تجهيل للمكلف لأنه يعتقد العموم ويعمل به من غير أن يكون مراداً للشارع لأن الفرض أن الشارع أراد به بعض أفراده من أول الأمر

بخلاف تأخير الناسخ عن المنسوخ فإنه لا تجهيل فيه حيث أراد الشارع من العام المنسوخ قبل ورود الناسخ شمول الحكم لجميع أفراده إلى مدة علمها سبحانه، فإذا جاء الناسخ أخرج بعض أفراد العام من الحكم المقرر له وأثبت له حكما آخر .

وأيضاً إن التخصيص يغير دلالة العام وبيان التغيير لا يجوز تراخيه عن المبين . بخلاف النسخ فإنه بيان تبديل وهو لا يكون إلا متراخياً .

وعلى ذلك لا يكون التخصيص عند الحنفية إلا بواحد من ثلاثة : ـ

١ ـ الكلام المستقل الموصول بالنص العام .

٢ ـ العقل وهو مقارن دائماً للعام فيبين المراد منه [١] .

---

(١) ينبغي ملاحظة أن التخصيص بالعقل لا يغير دلالة العام من القطعية إلى الظنية لأنه يخرج من العام من ليسوا بأهل التكليف كلهم وما لم يكن مقدوراً للمكلف فلا يبقى شيء يخرجه بعد ذلك فيبقى العام بعد هذا التخصيص قطعياً في الباقي .

٣ - العرف .

وقد تقدمت أمثلة ذلك كله .

رأينا في هذا الخلاف : إن من يربط بين الخلاف في قطعية العام وظنيته وبين الخلاف في المخصص يجد القائلين بقطعية العام يقولون : إن المخصص لا بد أن يكون مستقلا مقارناً . لأن التخصيص يغير دلالة العام فهو بيان تغيير ، وهم لا يعتبرون مفهوم المخالفة ، فليس في موضعه إلا حكم واحد فلا تخصيص بالتقييد بغير المستقل . والقائلين بظنيته لا يشترطون في المخصص شيئا من ذلـــك لأن التخصيص ليس تغييراً وإنما هو تفسير . حيث إن العام محتاج إلى البيان فبينه الخاص مطلقاً اتصل به أو انفصل لأن تأخير بيان التفسير لاضير فيه . أستقل أولا ، ولأن مفهوم المخالفة معتبر عندهم ، وفي موضع المفهوم يوجد حكمان أحدهما عام وآخر خاص فيكون بياناً للعام .

وعلى ذلك يكون أمر الخلاف في التخصيص بغير المستقل هينا لا يترتب عليه ثمرة عملية . حيث إن الفريقين متفقان على أن الحكم ثابت من أول الأمر للمقيد بالشرط أو الصفة أو الغاية والباقي بعد المستثنى ، وليس فيه جهالة ولا تجهيل ، فيجب العمل به ، وكونه يسمى تخصيصاً أولا يسمى بذلك لا يترتب عليه أثر ، ولو كان له أثر فالترجيح فيه يرجع إلى الراجح مـــن الرأيين فى مفهوم المخالفة وسيأتي بيانه إن شاء الله في بحث مفهوم المخالفة .

يبقى بعد ذلك التخصيص بالمستقل وفيه وفاق وخلاف لأنه لا خلاف فيما إذا ورد عام مخصص بدليل مستقل مقارن فهو تخصيص على الرأيين ودلالة العام بعده ظنية عليها ، وإذا ورد بلا مخصص مستقل مقارن فإنه يكون عند الفريق الأول عاماً باقياً على عمومه لانتفاء تخصيصه لأنه لو كان مخصصاً لقارنه المخصص ، فاذا لم يكن كذلك يكون المراد منه العموم ولذلك أوجبوا العمل به قبل البحث

عن المخصص . لأن احتمال التخصيص مجرد احتمال ، لأن الشارع لو أراد قصره على بعض أفراده من أول الأمر لأتى بالمخصص متصلا به . فإن جاء دليل آخر متراخياً عنه يعارضه في بعض أفراده نسخه فيما تعارضا فيه وتبقى دلالته على الباقي قطعية كما كان قبل النسخ . فالعام عندهم إما مخصص بالفعل أريد به بعض أفراده وإما عام غير مخصص أريد به العموم .

وعند الفريق الثاني احتمال التخصيص قائـــم وقوي لكثرة التخصيص في العمومات ولا قطعية مع هذا الاحتمال .

وإذا كان محتملاً للتخصيص وجب البحث عن المخصص ولا يعمل به قبل البحث عن مخصصه ، فإن جاء المعارض قبل العمل به كان مخصصاً وإن جاء بعد العمل به كان ناسخاً ولا فرق بينهما من ناحية دلالة العام فإنها على كل حال قبل ورود المعارض وبعده سواء خصصه أو نسخه نسخاً جزئياً . غير أنه في حالة التخصيص يتبين لهم أن الشارع أراد به من أول الأمر بعض أفراده وفي حالة النسخ يتبين لهم أنه أراد به العموم أولاً .

فالعام عندهم إما مخصص بالفعل وإما عام محتمل للتخصيص احتمالا قوياً فيتخصص أو ينسخ نسخاً جزئياً .

فتكون ثمرة الخلاف في هذا الموضع . هل يجب العمل بالعام المجـــرد عن المخصص أولا يجب العمل به إلا بعد البحث عن المخصص وعدم وجوده ، ويتبين أن أساس ذلك الخلاف كله . هو هل يجوز أن يرد عام أريد به بعض أفراده بدون دليل مقارن له يدل على هذه الأرادة أولا ؟

جمهور الحنفية ومن وافقهم . لا يجوز ، لأنه يلزم عليه حينئذ التلبيس على المكلفين وإيقاعهم في الجهل المركب ، والشافعية ومن معهم يجوز ذلك ولا تجهيل

ولا تلبيس ما دام لا يلزمهم العمل به قبل البحث عن المخصص . لأن المقصود من التشريع العمل به . فإذا ورد عام مطلق عن التخصيص ثم جاء معارض له قبل العمل به كان مخصصاً فإذا عملوا به بعد وروده لم يكونوا مخالفين لمقصد الشارع ، وإن تأخر وروده عن العمل به كان ناسخاً له في موضع المعارضة ، ولا مخالفة في العمل به قبل النسخ وبعده لأنه يدل ظناً على الكل قبل النسخ ويدل على البعض ظناً كذلك بعد النسخ .

ومن يدقق النظر في ذلك يظهر له أن الخلاف في وقت نزول التشريع ، لأنه الذي يتصور فيه ورود عام بدون مخصص ثم يتزل بعد ذلك ما يعارضه في بعض أفراده . أما بعد تمام التشريع فليس فيه شيء من ذلك لأنه بتمامه تمت عملية النسخ وتمت معها عملية العمومات الباقية على عمومها والعمومات التي خرجت عن عمومها بالتخصيص الأول ولم يبق إلا التخصيص بالقياس والمصلحة وما ألحق بهما من أنواع .

ومن يرجع إلى التشريع في عهده الأول وجد أن المسلك المتبع فيه هو اعتقاد العموم في كل عام نزل بدون مخصص معه . ومن هنا طبق رسول الله أحكام العموم دون انتظار لنزول المعارض ، فإذا ما نزل عدل عنه ، وكذلك الصحابة كانوا يفهمون العموم من النص العام حتى يظهر لهم المعارض فيعملوا بمقتضاه .

ألا ترى أنه لما نزل قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة [١] » فهم منه الصحابة العموم وكانت قصة سعد ابن عبادة وقوله : كنت ضاربه بالسيف حتى يسكتا ، ثم جاء هلال بن أمية يرمي

---

(١) النور - ٥ ، ٦ .

زوجته بالزنى مع شريك بن سمحاء ويقول الرسول له : البينة أو حدٌ في ظهرك . ويكررها ويصر عليها فيقول هلال : والذي بعثك بالحق إني لصادق ولينزلن الله ما يبرىء ظهري من الحد . فنزلت آية اللعان وهي معارضة للأولى في قذف الزوجات ويثبت أن المراد منها قذف غير الزوجات .

ولما نزل قوله تعالى : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله[1] » قال ابن أم مكتوم وهو عربى : فكيف بأصحاب الأعذار يا رسول الله ، ولم ينكر عليه رسول الله سؤاله حتى نزل جبريل بقوله سبحانه « غير أولى الضرر » وهو مخصص للعموم الذي نزل أولا .

ولما نزل قوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » [2] شق ذلك على الصحابة فقالوا : « أينا لم يظلم نفسه لفهمهم عموم الظلم حيث إنه نكرة واقعة في سياق النفي ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه « يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم » [3] .

واستدلالات الصحابة بعد رسول الله بالعمومات أكثر من أن تحصى حتى يتبين لهم المخصص . فسيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها تمسكت بما ظنته عاماً في الميراث وهي آية المواريث حتى روى لها حديث « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » فكفت عن المطالبة بميراثها عن أبيها عليه الصلاة والسلام .

---

(١) النساء - ٩٥ .

(٢) الأنعام - ٨٢ .

(٣) تفسير القرطبي ج ٧ ص ٣

وها هو ذا عمر بن الخطاب يتمسك بالعموم في حديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءكم وأموالهم » في مناقشته لأبي بكر عندما عزم على قتال مانعي الزكاة حتى بين له أبو بكر أنه ليس على عمومه بروايته بقية الحديث « إلا بحقها والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة الخ ... » .

العام الوارد على سبب خاص

العام إما أن يرد ابتداء غير مبنى على سبب خاص ، أو يرد بناء على سبب خاص اقتضى وروده كوقوع حادثة أو سؤال سائل . ولا نزاع في أن العام الذي لم يرتبط بسبب خاص يعمل بعمومه نحو قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى .... الآية » ولا يخص بعض الأفراد إلا إذا ورد دليل يخصصه نحو قوله جل شأنه : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » .

وأما الذي ارتبط بسبب خاص فإما أن يكون السبب وقوع حادثة جاء العام بياناً لحكمها ، وإما أن يكون سؤال سائل . فإن كان الأول فلا كلام في عمومه ، لأن أكثر التشريعات ارتبطت بحوادث خاصة ، فلو قلنا بخصوصه للزم عليه عدم عموم كثير من التشريعات ، وهذا مناف لعموم الشريعة .

ولأن الحكم يستفاد من كلام الشارع وهو عام فيحمل على عمومه ما لم يوجد دليل يفيد الخصوص ، ولذلك قرر العلماء قاعدة تقول : « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » .

من ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى شاة ميمونة وهي ميتة

« هلا انتفعتم بإهابها ؟ أيما إهاب دبغ فقد طهر » فهو يفيد طهارة الجلد مطلقا ولا اعتبار لخصوص جلد الشاة .

وإن كان الثاني فللعلماء تفصيل بين الجواب المستقل وهو الذي يصلح الابتداء به ويفيد وحده بدون السؤال ، وغير المستقل وهو الذي لا يصلح الابتداء به ولا يفيد بدون السؤال ، أما الجواب المستقل فالراجح فيه أنه يعم متى كان عاماً ولا أثر لخصوص السؤال لأن الأصل في التشريع العموم ، ولأن الحجة في اللفظ الصادر عن الشارع وهو عام وورده على السؤال الخاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب .

ولو صدر ذلك الجواب عن الرسول ابتداء وجب حمله على العموم فكذلك إذا صدر جواباً عن سؤال .

ولأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه إلى العـــام دليل على إرادة العموم .

من ذلك سؤال امرأة الربيع عن ميراث ابنتيها من أبيهما لأنهما لا ينكحان إلا بمال فجاء الجواب عاماً في قوله تعالى : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون .... الآيات ، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » جواباً لمن سألوه: إنا نركب البحر ولو توضأنا بما معنا من الماء خشينا العطش أفنتوضأ بماء البحر ؟ فالسؤال خاص عن التوضؤ بماء البحر حالة الضرورة ، والجواب عام فيفيد أن ماء البحر مطهر كل أنواع التطهر في حالتي الضرورة والاختيار. ولا يتقيد بما في السؤال ، لأنه لو كان خاصاً لكفى أن يقول لهم توضئوا ، فلما عدل عن ذلك إلى الصيغة العامة دل ذلك على أن المقصود العموم .

ومنه جوابه عن سؤال من اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد فيه عيباً ورده على

بائعه الذي طالبه بخراجه وهو قيمة انتفاعه به فترافعا إلى رسول الله فقال: «الخراج بالضمان» فهو عام لا يخص هذه الواقعة ولا يخص خـــراج العبيد، بل يثبت الحكم لكل مشترى رد المبيع بالعيب بعد الانتفاع به.

ومنه جوابه عندما سئل: أنتضوأ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلام والنتن فقال: «الماء طهور لا ينجسه شيء»، وفي رواية «لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه»[1].

وإن كان الجواب غير مستقل كالجواب بلا أو نعم أو ما شابهها فهو تابع للسؤال إن كان عاما فهو عام بالاتفاق، وإن كان خـــاصاً فخاص عند الجماهير[2]. لأنه تابع للسؤال حتى كأن السؤال معاد فيه.

فلو سأل سائل هل يجوز لي التوضؤ بماء البحر فقال له: نعم كان خاصا به إلا إذا دل دليل على العموم.

ولو كان السؤال: هل يجوز التوضؤ بماء البحر وكان الجواب: نعم كان عاما لكل المكلفين لعموم السؤال.

---

(١) المرآة بحاشية الأزميري ج ١ ص ٣٨٨

(٢) فقد حكى فيه خلاف الشافعي فقال بعمومه راجع التيسير شرح التحرير ج١ ص٣٦٦ وقد رجح فيه أنه خاص والعموم الذي نسب للشافعي إنما هو عموم الأحوال والأوقات للسائل. وليس الكلام فيه إنما هو في عموم الجواب للمكلفين وهو لا يثبت إلا بقياس أو بنحو: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة»، وما رواه النسائي من حديث مبايعة النساء «إنما قولى لمئة امرأة كقولى لامرأة واحدة».

٣ ـ المشترك [1]

والكلام عليه يتناول بيـــان معناه ، وأسباب الاشتراك ، وحكمه عند الاستعمال، وآراء العلماء في عمومه لمعانيه.

المشترك نوعان : مشترك معنوي وآخر لفظي ، فالمشترك المعنوي . وهو اللفظ الموضوع لمعنى مشترك بين أفراده كالأنسان فإنه موضوع للقدر المشترك بين أفراده وهو الحيوان الناطق . وهذا لا خلاف في وجوده وليس من موضوع البحث ،بل هو إما من العام أو الخاص ، والمشترك اللفظي : هو اللفظ الموضوع بأكثر من وضع لمعنيين فصاعداً بلا نقل من معناه الأصلي إلى معنى آخر [2] .

فخرج عنه المنفرد عاماً أو خاصاً ، لأنه موضوع بوضع واحد ، والمجاز وهو اللفظ المستعمل في غير معناه ، لأنه وإن كان له معنيان حقيقي ومجازي إلا أنه ليس موضوعاً لكل منهما ، كما يخرج المنقول وهو اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي إلى معنى آخر واشتهر فيه حتى يفهم منه عند الأطلاق فإنه لم يتعدد وضعه كالحقائق الاصطلاحية والعرفية وسيأتي بيانها .

والاشتراك يوجد في الأسماء والأفعال والحروف .

---

(١) من مراجع هذا البحث أصول السرخسي ج ١ ص ١٦٢ ، والتحرير بشرح التيسير ج١ ص ٢٣٠ وما بعدها ، شرح المنار لابن ملك بحواشيه ص ٣٢٩ وما بعدها ، المرآة بحاشية الأزميري ج ١ص ٣٩٣ وما بعدها ، مسلم الثبوت ج ١ ص ١٩٨ وما بعدها .

(٢) وسمى بذلك لأن المعاني المتعددة التى دل عليها اشتركت فيه . فهو في الاصل مشترك فيه والمعاني هي المشتركة إلا أنه لكثرة الاستعمال حذف لفظ فيه منه .

مثاله من الأسماء لفظ العين فإنه موضوع في اللغة للباصرة والذهب وعين الماء النابع من الأرض . والجاسوس وخيار الشيء ، ولفظ المولى للسيد والعبد ، واليد فإنها موضوعة للكف مع الأصابع ، ولهما مع الساعد إلى المرفق ، وللكل من الأصابع إلى الأبط ، والقرء كما قيل للحيض والطهر .

ومن الأفعال كلفظ بان انفصل وظهر وبعد ، وعسعس بمعنى أقبل وأدبر ، وصيغة أفعل للأيجاب والندب على رأي ، ومن الحروف كحرف الواو فإنه موضوع للعطف وللحال ، والباء الموضوع للسببية والتبعيض وغيرهما كما قيل .

وقد اختلف العلماء في وجود المشترك في اللغة . والصحيح وجوده فيها بل في القرآن والسنة .

أسباب وجود الألفاظ المشتركة فى اللغة

للأشتراك أسباب منها .

١ ــ اختلاف القبائل العربية فتضع قبيلة لفظاً لمعنى بينما تضعه قبيلة أخرى لمعنى آخر ، ثم ينقل إلينا مستعملا في المعنيين من غير بيان لاختلاف الواضع كلفظ اليد أطلقها بعض القبائل على الذراع كله ، وأخرى على الساعد والكف وثالثة على الكف خاصة فجاء نقلة اللغة وقالوا : إن اليد مشتركة في اللغة بين هذه الأمور الثلاثة من غير إشارة إلى اختلاف الواضع .

٢ ــ أن يوضع اللفظ لمعنى ثم يستعمله العرب في معنى آخر مجازاً لعلاقة بينهما ثم يشتهر هذا المجاز على طول الزمن ويتناسى الناس أنه مجاز فينقل إلينا على أنه حقيقة في المعنيين .

لذلك نرى أكثر أصحاب المعاجم يذكرون للفظ الواحد عدة معان لا يفرقون بين الحقيقي منها والمجازي مما يفهم منه أنه مشترك بينهما ، وقليل منهم الذي يفصل بين المعاني الحقيقية والمجازية كالزمخشري في أساس البلاغة .

٣ – أن يوضع اللفظ لمعنى مشترك بين معنيين وبمرور الزمن على استعمال اللفظ في هذا المعنى المشترك يغفل الناس هذا المعنى الأصلي ويستعملون اللفظ في المعنيين صارفين النظر عن المعنى المشترك فيظن الناس أن اللفظ من المشترك اللفظي ، وينقل على هذا الوضع .

وقد قيل : إن لفظ قرء المشترك بين الحيض والطهر وضع أولاً للوقت الذي يعتاد مجيء أمر خاص فيه فيقال : للحمى قرء . أي لها وقت معتاد توجد فيه ، وللمرأة قرء . أي لها وقت تعتاد الحيض فيه ووقت تطهر فيه ، وللريح قرء . أي لها وقت تهب فيه عادة .

وإذا تأملنا هذه الأسباب يظهر لنا أنه لم يوجد عربي وضع لفظاً لأكثر من معنى إلا إذا كان بين المعنيين علاقة أو تشابه ، فلم يوجد مشترك عند وضع اللغة ، وإنما جاء الاشتراك بعد نقل اللغة وكان سببه إما تعدد الواضع أو الاشتباه أو الاستعمال المجازي [1] ، حينئذ نستطيع الحكم على الخلاف المنقول عن العلماء في وجود المشترك في اللغة . بأنه خلاف لا حقيقة له ، لأن المانع يستند إلى أصل الوضع فيقول : إن وضع اللغة للبيان والدلالة على المعاني ، والاشتراك يؤدي إلى التلبيس على الناس ، والمجيز استند إلى الواقع بعد نقل اللغة ، وهذا

---

(١) وكما وجد الاشتراك في اللغة وجد الترادف وهو أن يوضع لفظان أو أكثر لمعنى واحد كالبر والقمح ، والقعود والجلوس ، وهذا منشؤه اختلاف الواضع . ففي الترادف اتحد المعنى وتعدد اللفظ ، وفي الاشتراك العكس اتحد اللفظ وتعدد المعنى ، وفي كل منها تعدد الواضع ، ولم يخالف أحد في وقوع الترادف في اللغة في جواز استعمال أحد المترادفين مكان الآخر إلا إذا منع مانع مع الاتفاق على منعه في القرآن الكريم .

خلاف لا طائل تحته لأننا نتكلم عن اللغة بعد نقلها، ولا يشك أحـد في وجود المشترك فيها فما هو موقفنا من ذلك المشترك إذا ورد في أسلوب من الأساليب .

حكم المشترك

إذا ورد في نص شرعي لفظ مشترك فلا يخلو إما أن يكون الاشتراك بين معنى لغوي وشرعي أو بين معنيين لغويين . فإن كان الأول فجماهير العلماء على حمله على المعنى الشرعي إلا إذا منع من إرادة المعنى الشرعي مانع . لأن الشارع يرتب أحكامه على المعاني التي أرادها . فألفاظ الصلاة والحـج والزكاة والربا والطلاق وغيرها مما لها حقائق لغوية وأخرى شرعية إذا جاءت في نصوص الشارع كان المراد منها المعاني التي وضعها الشارع لها .

وإن كان الثاني فإن وجد دليل مع الكلام يعين أحد المعاني حمل عليه بالاتفاق .

ففي قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » كلمة اليد فيه مشتركة لغة بين اليمنى واليسرى كما اشتركت بين المعاني الأخرى التي وضعها العرب لها وهي الذراع كله من رؤوس الأصابع إلى المرفق ، والكف من رؤوس الأصابع إلى الرسغين لكن تعين بالدليل أحدها وهو اليمين من الرسغ لما طبق الرسول حكم الآية فقطع اليمنى من الرسغ .

وفي قوله تعالى : « يسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن » كلمة المحيض مشترك بين الزمان والمكان ، وقد حدد الدليل أحد المعنيين وهو المكان فكان النهي عن القربان في مكان الحيض لا زمانه . ثبت ذلك بفعل الرسول ﷺ .

وفي قوله تعالى : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » كلمة أنى مشتركة بين المكان والكيفية فاحتمل النص لغة فأتوا نساءكم في أي مكان شئتم أو على أي كيفية شئتم ، لكن القرينة عينت المعنى الثاني وهو الكيفية لأن مكان الحرث معين فامتنع إرادة المعنى الأول .

وفي قوله جل شأنه: « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» لفظ قروء مشترك بين الحيض والطهر ووجدت معه قرائن معينة لأحد المعنيين ولكنها قرائن مختلفة الدلالة فاختلف التعيين تبعاً لاختلاف الترجيح .

وإن لم يصاحب الكلام دليل يعين المراد اختلف العلماء فيه . هل يعم معانيه كلها بأن يتعلق الحكم بكل واحد منها أولا ؟ ومحل الخلاف بينهم فيما إذا أمكن اجتماع المعاني، كما إذا قال: اعط موالي فلان وله موال من النوعين الأعلين والأسفلين، أو أوصيت لموالي فلان ، أما إذا لم يمكن اجتماعها « كثلاثة قروء » فإنه لا يمكن اجتماع الحيض والطهر فلا يراد الاعتداد بهما بل المراد وجوب الاعتداد بواحد منهما ، وكذلك افعل المشترك بين الأيجاب والتهديد عند من يقول باشتراكه فيهما لأن اجتماعهما غير ممكن ، ولا يتصور أن يقول قائل افعل ويقصد به الأيجاب والتهديد في آن واحد حيث أن الأيجاب يقتضي الفعل والتهديد يقتضي الترك .

فإذا أُطلق المشترك بين معنيين أو أكثر ولم توجد قرينة تعين واحداً منها وكان يمكن اجتماع معانيه اختلفوا على آراء ثلاثة .

١ ـــ أبو حنيفة وبعض أتباعه وبعض الشافعية والمعتزلة لا يعم بل يتوقف فيه للتأمل ليترجح المعنى المراد منها، فإن لم يتبين المراد منه كان مجملا لا يعرف المراد منه إلا ببيان من المجمل نفسه .

٢ ـــ الشافعي ومالك وبعض المعتزلة يذهبون إلى أنه يعم فيثبت الحكم

لكل معنى من معانية .

٣ - بعض الحنفية يفصل بين ما إذا وقع في سياق النفي فيعم وبين ما إذا وقع في سياق الأثبات فلا يعم .

استدل المفصلون : بأن النفي يفيد نفي ما يسمى بلفظ المشترك وهو يتناول كل واحد من معانيه فيعم ضرورة ولا ضرورة في حالة الأثبات فيتوقف فيه حتى يتبين المراد منه ، وعلى هذا القول فرع فقهاء الحنفية بعض مسائل الوصية والأيمان التي فيها مشترك .

استدل القائلون بالتوقف :بأن المشترك وضع لكل معنى من معانيه بوضع خاص فلا يراد منه الكل حقيقة لأنه لم يوضع له ولا مجازاً ، لأنه يلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز في إطلاق واحد وهو باطل ، فيتعين أن يراد به أحدهما ولا دليل عليه فيتوقف فيه، ويؤيد ذلك أنه إذا أطلق يتبادر إلى الفهم عند سماعه إرادة المتكلم أحد المعاني حتى يتبادر إلى الذهن طلب الدليل المعين ، وهذا دليل على أنه يشترط لغة استعمال المشترك في واحد فقط، ولو كان ظاهراً في الكل كما يقول المعممون لما تبادر أن المراد أحدهما لا على التعيين وحينئذ يتوقف فيه حتى يتبين المراد منه [1] .

---

(١) ولبيان المراد طريقان كما يقول السرخسي في أصوله جـ ١ ص ١٦٣ : إما التأمل في الصيغة ليتبين به المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد ، وبيان هذا إذا قال شخص غصبت من فلان شيئاً فإن أصل الاقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر إلا أن في اسم الشيء احتمالاً في كل موجود على التساوي . وبالتأمل في صيغة الكلام يعلم أن مراده المال لأنه قال غصبت وحكم الغصب لا يثبت شرعاً إلا فيما هو مال . ولكن لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل في صيغة الكلام فيرجع فيه إلى بيان المقر حتى يجبر على البيان ويقبل قوله إذا بين ما هو محتمل . اهـ .

استدل المعممون : بأن اللفظ وضع لكل معنى من هذه المعاني ،وحيث لم يوجد دليل يعين أحدهما فيكون ظاهراً فيه فيتعلق الحكم بها كلها حيث لا مرجع لواحد منها .

ولقد ورد في القرآن مراداً به المعنيين معاً .

ففي قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبي [1] . » لفظ الصلاة مشترك بين الرحمة والاستغفار . إذ هي من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد عمها اللفظ حيث لا يجوز إرادة أحدهما دون الآخر ، وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس [2] » لفظ السجود مشترك بين معنيين حيث هو من العقلاء وضع الجبهة على الأرض، ومن غيرهم الخضوع لسنن الله الكونية في الخلق ، وكل منهما مراد بالآية .

وقد رد الحنفية على ذلك بأن الآيتين ليس فيهما مشترك لفظي وهو المتنازع فيه ، بل المشترك فيهما معنوي ،ففي الأولى لفظ الصلاة أريد بها المعنى المشترك، وهو الاعتناء بالمصلى عليه بأظهار الشرف ورفع القدر له وهذا المعنى يتحقق من الله سبحانه بالرحمة عليه ، ومن الملائكة بالدعاء والاستغفار له ، لأن المقصود بالآية إيجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاه على النبي عليه الصلاة والسلام .

أو يراد بالصلاة في الآية المعنى الحقيقي وهو الدعاء،والمعنى . أن الله يدعو ذاته والملائكة يدعون الله للرسول فاقتدوا أيها المؤمنون بهما في الدعاء له ليرفع الله درجاته ويعلى قدره .

---

(١) الاحزاب – ٥٦
(١) الحج – ١٨

وفي الآية الثانية أريد بالسجود معنى واحد مشترك بين الأمرين وهو مطلق الخضوع الشامل للاختياري والأجباري فمعنى يسجد له يخضع له والخضوع تختلف صوره، فمن العقلاء بوضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم بما يدل على الخضوع كقبول التصرف من غير إباء أو الانقهار تحت حكمه

فليس في الآيتين مشترك لفظي استعمل في معنييه معاً حتى يثبت عموم المشترك المدعى . وقد ردوا على دعوى ظهوره في معانيه فظهر بذلك ضعف أدلة القائلين بعمومه .

وثمرة الخلاف بين القائلين بعموم المشترك فيثبت الحكم لمعانيه والنافين لعمومه الذي يلزمه أنه مجمل يحتاج إلى بيان تظهر في فروع فقهية من الوصية والأيمان .

بل ظهر ذلك أيضاً في تفسير بعض النصوص الشرعية فقد اختلفوا في تفسير المثل في قوله تعالى : « فجزاء مثل ما قتل من النعم [1] » فقد فسره أبو حنيفة وأبو يوسف بالمثل معنى لأنه مراد في ما لا مثل له صورة بالأجماع فلو أريد به المثل صورة يلزم تعميم المشترك بينما فسره الشافعي بالمثل صورة فيكون لهـــذا المشترك عموم عنده . لأن المثل مشترك بين المثل معنى وبين المثل صورة .

---

(١) المائدة – ٩٥ .

التقسيم الثاني للفظ باعتبار استعماله

الألفاظ الموضوعة بأزاء المعاني لا تحقق الغرض المقصود منها إلا باستعمالها وهي بالاستقراء تستعمل تارة في معانيها التي وضعت لها وأخرى في غير تلك المعاني ، وفي الحالتين قد يظهر المراد منها بمجرد النطق وقد يستتر فيتوقف بيان المراد منها على شيء آخر .

لذلك قسم علماء اللغة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى إلى قسمين حقيقة ومجاز ، وكل منها إلى صريح و كناية ، وتابعهم الأصوليون لورود هـذه الأقسام في أدله الأحكام اللفظية وفي كلام الناس الذي تترتب عليه أحكام شرعية :

الحقيقة في اللغة هي الثابتة أو المثبتة لأنها إما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبته .

وفي الاصلاح : هي اللفظ المستعمل في المعنى الذي وضـع له [1] في اصطلاح المتخاطبين .

---

(١) المراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى للدلالة عليه بغير قرينة سواء كان هذا التعيين من واضعي اللغة أو غيرهم فيشمل الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية والاصطلاحية كالأسد والصلاة والدابة والكلمة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة .

واصطلاح المتخاطبين أعم من أن يكونوا لغويين أو شرعيين أو غيرهم لذلك تنوعت الحقيقة إلى حقيقة لغوية : نحو استعمال لفظ الصلاة في الدعاء، والطلاق في حل القيد ، والدابة في كل ما يدب على الأرض ، وحقيقة شرعية : كاستعمال الصلاة في الهيئة المخصوصة التي شرعها الشارع ، والطلاق في حل عقدة الزواج. وحقيقة عرفية . كالدابة في ذوات الأربع وهذا عرف عام . وقد يكون عرفاً خاصاً بطائفة أو بأهل علم من العلوم فإن لهم ألفاظاً استعملوها في معاني خاصة في عرفهم .

والمجاز لغة مفعل من جاز المكان يجوزه إذا تعداه .والكلمة إذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الأصلي . وفي الاصلاح : هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح المتخاطبين لعلاقة [1] بينه وبين المعنى الذي وضع له مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي . كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع ،واستعمال لفظ الدابة في الفرس خاصة ، فاللفظ الواحد بالنسبة للمعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً لكن من جهتين . فلفظ الصلاة فإنها في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعاً ، وبالنسبة للأفعال المخصوصة حقيقة شرعاً مجاز لغة .

والحقيقة لا تعرف الا بالنقل عن واضع اللغة فطريق معرفتها التنصيص من الواضع والسماع من السامع .

وأما المجاز فلا يتوقف على النقل والسماع ، بل يتوقف على معرفة الطريق الذي سلكه أهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز ووجوهه .

---

(١) العلاقة هي الاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ، وطرق الاتصال إما المشابهة وإما غيرها من إطلاق السبب على المسبب أو الكل على الجزء أو الملزوم على اللازم أو المطلق على المقيد .. الخ .

حكم الحقيقة والمجاز :

حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ عاماً أو خاصاً أو أمراً أو نهياً .

فقوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» أمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وهما من الخاص، والصلاة والزكاة يراد بهما حقيقيتهما الشرعية ، والأمر موجه إلى جميع المؤمنين وهو عام .

وقوله جل شأنه : « ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا» نهي عن قربان الزنى وهو فعل خاص وقد وجه النهي إلى جميع المخاطبين وهو عام .

وحكم المجاز : ثبوت المعنى الذي استعمل فيه اللفظ سواء كان عامـــاً أو خاصاً أمراً أو نهياً كذلك .

ففي قوله تعالى : « أولا مستم النساء » يراد من الملامسة المعنى المجازي وهو الوطء لا معناه الحقيقي ، والتكليف موجه إلى المخاطبين وهم المؤمنون ، وفي قوله جل شأنه : « أو جاء أحـــد منكم من الغائط » لفظ الغائط حقيقة في المكان المنخفض من الأرض الذي تقضى فيه الحاجة وليس ذلك مراداً ، بل المراد المعنى المجازي وهو الحدث الأصغر ، والمعنى أو أحدث أحد منكم حدثاً أصغر .

وإذا كان طريق معرفة الحقيقة يختلف عن طريق معرفة المجاز إلا أنهما في إثبات الحكم بهما سواء ، غير أنه عند التعارض ترجح الحقيقة ، فلو تعارض في كلام واحد جهة كـونه مستعملا في موضوعه وجهه كونه مستعملا في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة أولى لأن الحقيقة أصل والمجاز عارض .

وقد تكلم الأصوليون عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بأن يراد باللفظ المعنيين معاً وخلاف الفقهاء في ذلك ، وفرقوا بينه وبين عموم المجاز بأن يراد باللفظ

معنى مجازي عام يشمل المعنى الحقيقي والمجازي وأنه متفق عليه ، ثم أرجعوا الخلاف في بعض الفروع الفقهية إلى ذلك .

الصريح والكناية

الصريح : هو اللفظ الذي لم يستتر المراد منه لكثرة استعماله فيه حقيقة كان أو مجازاً .

فالحقيقة كألفاظ التعاقد من بعت واشتريت ووهبت وزوجت وأجرت ورهنت ، وأنت طالق لأن معاني هذه الألفاظ ظاهرة غير مستترة فتدل على مراد المتكلم صراحة دون حاجة إلى شيء آخر

والمجاز نحو : « أكلت من هذه الشجرة » فإن المراد منه ظاهر غير مستتر هو الأكل من ثمرتها . وهو معنى مجازي لا حقيقي .

والكناية : لفظ استتر المراد منه حقيقة كان أو مجازاً فيدخل في الكناية المشترك الذي لم يغلب استعماله في أحد معانية ،والمجاز غير المشهور، كما يدخل فيها الألفاظ الخفية بأنواعها الأربعة : الخفي والمجمل والمشكل والمتشابه وسيأتي تفصيلها .

مثالها من المجاز قول الرجل لزوجته : اعتدي قاصداً به الطلاق . فإنه كناية من جهة أنه يحتمل الاعتداد عن النكاح والاعتداد بنعم الله تعالى ، فإذا نوى به الطلاق كان مجازاً من جهة أنه أراد به الطلاق الذي هو سبب العدة فأطلق المسبب وأراد به السبب [1] .

---

(١) هذا إذا قالها لزوجة مدخول بها لأنها تجب العدة، أما إذا قالها لغير المدخول بها فتكون مجازاً عن كوني طالقاً من أول الأمر ،لأن الحقيقة وهي الاعتداد متعذرة حيث لا عدة عليها .

وحكم الصريح : إنه يثبت موجبه بمجرد صدور اللفظ دون توقف على إرادة المتكلم أو عدم إرادته لأنه لا يحتمل معنى آخر فمن قال لامرأته : أنت طالق وقع عليها الطلاق سواء نوى التطليق أو لم ينو ، لأن الأصل في الكلام أن يكون صريحاً .

وحكم الكناية : ثبوت موجب اللفظ إذا نواه المتكلم فمن قال لامرأته: أنت بائن أو خلية مثلا لا يقع الطلاق به إلا إذا نواه، فاللفظ لا يعمل وحده لقصورها في الدلالة عن الصريح حيث يحتمل معنى آخر فاحتاج الأمر إلى شيء آخر يعين المراد منه وهو نية المتكلم فقط كما يقول غير الحنفية ، أو هو نية المتكلم أو دلالة الحال، كما إذا قال لها هذه الكلمة حال مذاكرة الطلاق كما يقول الحنفية.

وعلى مذهب غير الحنفية العمل بالمحاكم فى جمهورية مصر العربية .

ومن أحكامها أيضاً أنه لا يثبت بها ما يندرىء بالشبهات كالحدود لما فيها من الخفاء وقصورها فى البيان، فلو قال رجل للقاذف : صدقت من غير ذكر المفعول لا يحد لأنه يحتمل صدقت فى قذفك أو أن ديدنك الصدق ، وكذلك لو قال شخص لآخر : واقعت فلانة لا يحد لأن هذا اللفظ ليس صريحاً فى الزنى بل يحتمل أنه واقعها فى زواج صحيح .

التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه [1]

كان التقسيم الأول والثانى للفظ المفرد . وهذا التقسيم والذي بعده للفظ مطلقاً لا بقيد الأفراد .

والأصوليون نظروا إلى ألفاظ الأدلة من القرآن والسنة باعتبار أنها دالة على معانيها التي هى الأحكام الشرعية فوجدوها مختلفة فى دلالتها . فتارة يظهر معناها لا يحتاج فى معرفته إلى شىء آخر، وأخرى يكون المعنى خفياً لا يتبين للمجتهد إلا بواسطة شىء آخر ، فقالوا : إن اللفظ إما ظاهر الدلالة . أي واضح ، أو خفى الدلالة ، ولما وجدوا الوضوح والخفاء تختلف مراتبهما قسموا كلا منهما إلى أقسام .

فقسموا واضح الدلالة إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم ، وهى تبدأ بأضعفها فى الظهور، وتنتهى بأقواها ليستطيعوا معرفة الراجح منها عند تعارضها، وقسموا

---

(١) من أهم مراجع هذا البحث . أصول فخر الأسلام البزدوى جـ ١ ص ٤٠٦ وما بعدها ، أصول السرخسى جـ ١ ص ١٦٤ ، كشف الأسرار شرح المنار جـ ١ ص ١٤١ وما بعدها ، وشرح المنار لابن ملك وحواشيه ص ٣٤٩ وما بعدها ، التحرير بشرح التيسير جـ ١ ص ٢٠٠ وما بعدها ، ومسلم الثبوت جـ ٢ ص ١٩ وما بعدها ، المرآة بحاشية الازميرى جـ ١ ص ٣٩٧ وما بعدها .

خفى الدلالة إلى خفى ومشكل ومجمل ومتشابه ، وهى تبدأ بأقلها وتنتهى بأشدها خفاء ليبينوا ما لا يمكن إزالة خفائه منها وما يمكن فيه ذلك وبم يزال الخفاء فيها ، وكان للحنفية في هذا الباب فضل السبق وزيادة البيان ، وتابعهم في ذلك بعض الشافعية والمالكية ولكنهم لم يصلوا إلى ما وصل إليه الحنفية لذلك رأينا تفصيل مذهب الحنفية أولاً ثم نتبع ذلك بكلمة موجزة عن تقسيم غيرهم .

أقسام واضح الدلالة عند الحنفية

يجمع هذه الأقسام معنى واحد . وهو أن يدل اللفظ على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجي .

ولما لم يكن هذا المعنى المفهوم من اللفظ المتبادر منه هو الذي سيق الكلام لأفادته دائماً ، بل تارة يكون مسوقاً له وتارة لا يكون كذلك ، كما أن اللفظ أحياناً لا يحتمل صرفه عن معناه إلى معنى آخر أي أنه لا يحتمل التأويل وتارة يحتمل ذلك ، وقد يحتمل ذلك ، وقد يحتمل النسخ في زمن الرسالة وقد لا يحتمله .

لذلك تفاوتت الأقسام في الوضوح تبعاً لسوق الكلام أو عدم احتماله التأويل أو النسخ على الوجه الآتي :

فإن دل اللفظ على معناه واحتمل التأويل ولم يكن مسوقاً لأفادة هذا المعنى أصالة — فهو الظاهر

وإن دل على معناه واحتمل التأويل وكان مسوقاً لأفادته — فهو النص

وإن دل على معناه ولم يحتمل التأويل وقبل النسخ في زمن الرسالة — فهو المفسر

وإن دل على معناه ولم يحتمل التأويل ولم يكن حكمه قابلا النسخ فهو المحكم [1]

والأقسام الثلاثة الأخيرة توجد منفردة في كلام الشارع ، أما القسم الأول وهو الظاهر فلا يوجد منفرداً، بل يوجد مع النص في عبارة واحدة دلت على معنيين ظاهر في أحدهما نص في الآخر ، لأنه لا يتصور في كلام الشارع وجود لفظ واضح الدلالة على معنى ولم يسق لأفادته ولا لغيره .

وإنما تفاوتت هذه الألفاظ الاصطلاحية تبعاً لتفاوت معانيها اللغوية. وإليك تفصيل هذه الأقسام .

الظاهر : لغة مأخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف

وفي الاصطلاح لفظ دل على معناه بنفس الصيغة من غير توقف على أمر خارجي ولم يكن مسوقاً لأفادة هذا المعنى واحتمل التأويل إن كان خاصاً أو التخصيص إن كان عاماً .

والمراد بعدم السوق هنا عدم السوق الأصلي، وليس المراد عدم السوق أصلا

---

(١) هذه التعاريف على اصطلاح المتأخرين من الحنفية الذى اعتبروا في هذا التقسيم تمايز الأقسام في المفهوم والتباين في الوجود باعتبار المعنى الواحد، وهذا لا ينافي الاجتماع باعتبار معنيين ولذلك لم ينفرد الظاهر عندهم بمثال ، لأن الكلام الشرعي لا بد أن يكون مسوقا لأفادة معنى من المعاني . فأخذوا في كل واحد قيداً غير موجود في الآخر كعدم السوق في الظاهر . واحتمال التأويل في النص . واحتمال النسخ في المفسر ، أما المتقدمون فيرون أن الأقسام متمايزة في المفهوم متداخلة بحسب الوجود ، فيكون بين كل قسم وما بعده عموم وخصوص مطلق فالمحكم أخصها والمفسر يعم المحكم وهكذا .

الذي يفهم منه أن هذا المعنى غير مقصود أصلا لأنه مقصود للشارع ولكنه غير أصلي .

والنص : لغة مأخوذ من نصصت الشيء إذا رفعته .

وفي الاصطلاح هو ما دل على معناه بنفس الصيغة وكان مسوقاً لأفادة هذا المعنى واحتمل التأويل أو التخصيص ، فإذا دل اللفظ على معنى بنفسه من غير توقف على أمر خارجي وكان مسوقاً لأفادة هذا المعنى كان هذا اللفظ نصاً فيه ، وإن احتمل التأويل أو التخصيص لأن هذا الاحتمال بعيد فلا يؤثر في دلالته على معناه .

فالنص يزداد وضوحاً على الظاهر في كونه مسوقاً سوقاً أصلياً لأفادة هذا المعنى الذي دل عليه . وهذه الزيادة جاءت من جهة المتكلم لا من نفس الكلام وهو سوق الكلام ، فالسوق زيادة في الوضوح وليس معنى مغايراً للظهور لأن المتكلم اهتم بالكلام وبين قصده .

وعلى هذا يجتمع الظاهر والنص في لفظ واحد إذا دل على معنيين بصيغته ولكنه مسوق لأفادة أحدهما دون الآخر . فيكون بالنسبة للمعنى المدلول الذي لم يسق له ظاهراً وبالنسبة للمعنى المسوق له نصاً :

وينفرد النص فيما إذا دل اللفظ على معنى واحد وكان مسوقاً لأفادته .

مثال اجتماعهما : قوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » فإنه دل على معنيين . حل النكاح وقصره على الأربع عند عدم خوف الجور ، والاقتصار على واحدة عند خوف الجور ، وكلاهما مفهوم من الصيغة ، لكنه سبق لبيان قصر الزواج على هذا العدد ، أما أصل الحل فمعلوم من قبل بقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » يؤيد ذلك ذكره بعد خوف

الجور وترك العدل في اليتامى المدلول لقوله تعالى: «وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم .. الآية . فكأنه سبحانه يقول لهم: اتركوا زواج اليتامى عند خوف الجور ولكم سعة في غيرهن إلى هذا الحد وهو أربع .

وقد قيل في سبب نزولها : إنها نزلت في الأوصياء على اليتامى الذين تحرجوا من الوصاية عليهم خوفاً من وقوعهم في أكل أموالهم بعد ما نزل قوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » فبين الله لهم أنه إذا كان خوف الظلم مانعاً من الوصاية على اليتامى فاقتصروا في الزواج على أربع عند أمن الجور . فإن خفتم الجور فاقتصروا على واحدة ، وقد كان الواحد منهم يجمع في عصمته النساء من غير تقييد بعدد ولا يعدل بينهن . فقال الله لهم إن خفتم الجور في مخالطة اليتامى فخافوا الجور بين الزوجات واقتصروا منهن على هذا العدد. فإن خفتم الجور عند التعدد فاقتصروا على واحدة .

فكانت الآية مسوقة لأفادة هذا المعنى ، وأما أصل الحل فليس مقصوداً بالأفادة الأصلية بل ذكر بطريق التبع لأنه معلوم قبل ذلك .

ومن أمثلته قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فإنه أفاد معنيين بصيغته أولهما : أصل الحل للبيع والحرمة للربا ، وثانيهما : الفرق بين البيع والربا ، والأول ليس مقصوداً أصليا بالسوق فكان ظاهراً فيه ، والثاني هو المقصود الأصلي بالسوق ، لأن الآية نزلت للرد على أكلة الربا الذين قالوا: «إنما البيع مثل الربا » فرد الله عليهم بقوله :« وأحل الله البيع وحرم الربا » وإذا كان أحدهما حلالاً والآخر حراما فأنى يتماثلان؟ ،ومنه قوله تعالى: «يأيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » فإنها دلت على إباحة الطلاق وعلى مراعاة وقت الطهر ، لأن الطلاق في هذه الحالة يدل على بغض الرجل لامرأته و كراهية معاشرتها ، وهي مسوقة لأفادة المعنى الثاني لا الأول لأنه معلوم قبلها :

ومنه قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ، فإنه يدل على إباحة ما عدا المحرمات في الآية قبله ، وعلى إباحة تعدد الزوجات من غير قصر على عدد معين ، لكنه مسوق للأول فيكون نصاً فيه وظاهراً في الثاني حيث سيق لأفادة الأول دون الثاني .

ومثال انفراد النص عن الظاهر قوله تعالى : « يأيها الناس اتقوا ربكم » ، لأن معناه الحقيقي هو المسوق لـه ، وليس له معنى آخـر غير مسوق له حتى يكون ظاهراً فيه . وهو محتمل للتخصيص بما عدا الصبيان والمجانين .

ومنه قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، فإنه يدل على وجوب الاعتداد بثلاثة قروء ، ثم يحتمل أن يراد به الحيضات أو الأطهار وهو مسوق لأفادة هذا المعنى وليس له معنى آخر يدل عليه بدون سوق حتى يكون ظاهراً فيه .

وأما الظاهر فلا ينفرد عن النص إذ لا بد في كل أمر تحقق فيه ظاهر من أن يساق اللفظ سوقاً أصلياً لغرض ويمتنع خلو الكلام عن غرض أصلي يساق له.

والفاصل بين اجتماعها وانفراد النص : أن المسوق له الكلام إن كان معنى الكلام الأصلي انفرد النص ، وإن كان غـــيره اجتمع النص والظاهر ، وكذلك إذا كان للكلام معنيـــان أصليان سيق الكلام لأحدهما دون الآخر والنص بهذا المعنى السابق هو المراد للأصوليين إذا ذكر في مقابلة الظاهر والمفسر والمحكم .

ويطلق النص بمعنى آخر على نظم القرآن والسنة في مقابلة الأدلة الأخرى من الأجماع والقياس وغيرهما ، وأكثر استعماله بهذا المعنى في كلام الفقهاء فيطلق على الآية أو الحديث سواء كان نصاً بالمعنى الأصولي أو ظاهـــراً أو مفسراً أو محكماً . فإذا قالوا هذا الحكم ثابت بالنص وبالأجماع والقياس كان مرادهم بالنص هذا المعنى لا معناه عند الأصوليين هنا بخصوصه .

المفسر : هو لغــة مبالغة الفسر وهو الكشف والبيان فيراد به كشف لا شبهة فيه .

وفي الاصطلاح : هو ما دل على معناه المسوق لأفادته دون أن يحتمل تأويلا ولا تخصيصا ، وإن احتمل النسخ في زمن الرسالة .

ومثاله قوله تعالى : « قاتلوا المشركين كافة » ، فإنــه دل على وجوب قتال المشركين دلالة واضحة بنفس الصيغة ولا يحتمل تأويلا ولا تخصيصا ، لأن قوله كافة سد باب التخصيص، ولم يقم دليل على تأويل القتال حتى يصرف عن ظاهره، وهو في زمان رسول الله كان محتملا للنسخ ، لأنه حكم من الأحكام لكن بعــد وفاته انسد باب النسخ .

ومنه قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وقوله : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » ، وهــذه الدلالة واضحة جاءت من نفس الصيغة ولا تحتمل تأويلا ولا تخصيصا ، لأن كلا من المائة والثمانين من ألفاظ الخاص الذي لم يقم دليـــل على تأويلها .

ومن المفسر اللفظ المجمل الذي ورد عن الشارع ثم أزال إجماله وبينه بيانا تاما كألفــاظ الصلاة والحج والزكاة الواردة في القرآن وبينها رسول الله الذي أعطاه المولى سلطة البيان في قوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

فهذا البيان ملحق بالمبين ولا يجعل للاجتهاد بعده محلا ، أما بيـــان المجتهدين لما أبهم من النصوص فيسمى تأويلا ، واللفظ بعــده لا يعد من المفسر بهذا المعنى .

وقد زاد المفسر في الوضوح عن الظاهر والنص بانتفاء احتمال التأويل أو التخصيص .

المحكم : هو لغة مأخوذ من إحكام البناء .

وفي الاصطلاح : هو ما دل على معناه المسوق لأفادته بصيغته ولا يحتمل التأويل ولا التخصيص ولا النسخ لا في زمن الرسالة ولا بعدها . فهو أقوى هذه الأنواع .

وهو إما محكم لعينه إن انقطع احتمال النسخ بما يدل على الدوام والتأبيد كقوله تعالى : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا » .

وقول رسول الله ﷺ : « الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل » ، أو بحسب محل الكلام بأن يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا .. كالآيات الدالة على صفات الله والأخبارات المحضة الصادرة من الشارع ، فيدخل فيه النصوص الدالة على أحكام أساسية . كالأيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وأمهات الفضائل .

وحكم هذه الأنواع الأربعة أنه يجب العمل بها إلا أن الظاهر والنص يدخلها التأويل أو التخصيص ، والمفسر والمحكم لا يدخلها تأويل ولا تخصيص ، ومن هنا كانت دلالة الأخيرين على الحكم دلالة قطعية بالمعنى الأخص ، ودلالة الأولين أقل منها فهي قطعية بالمعنى الأعم لأن الاحتمال فيها ليس ناشئاً عن دليل كما سبق بيانه .

وحيث اتفقت كلها في وجوب العمل بمدلولها ولا يظهر تفاوتها في الوضوح والقوة إلا عند التعارض فيقدم الأكثر وضوحاً على ما هو أقل منه .

وليس المراد من التعارض هنا حقيقته التي لا تكون إلا عند تساوي الدليلين

في كل شيء الموجب لألغائها، وإنما المراد منه تقابل الحجتين بأن تقتضى إحداهما خلاف ما تقتضيه الأخرى فهو تعارض في الصورة فقط .

أمثلة هذا التعارض

إذا تعارض النص والظاهر قدم النص كتعارض قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ، المفيد بظاهره حل النساء من عدا المحرمات المذكورة في الآية قبلها دون التقيد بعدد مع قوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » ، المفيد قصر الحل على أربع فقط ، لأن الأول ظاهر حيث لم يسق أصالة لأفادة حل زواج أي عدد من النساء ، وإنما سيق لأفادة أصل الحل لمن عدا المحرمات المعدودة في الآية السابقة فكان ظاهراً في حل الزوجة الخامسة فلا يقوى على معارضة الثانية لأنها نص في قصر الحل على أربع حيث سيقت لذلك سوقاً أصلياً .

وإذا تعارض النص والمفسر قدم المفسر . مثاله : الحديث الذي رواه أحمد وابن ماجه عن عائشة قالت : جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت : إني امرأة أستحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة ؟ فقال لها : لا ، اجتنبي الصلاة أيام محيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلاة ثم صلي وإن قطر الدم على الحصير[1] » .

وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال لها : «توضئي لوقت كل صلاة » .

فإن الرواية الأولى نص في إيجاب الوضوء لكل صلاة على المستحاضة . لأن الكلام مسوق له ، وعليه لا يجوز لها أن تصلي صلاتين بوضوء واحد لكنه

---

(١) نيل الأوطار جـ ١ ص ٢٤٠ .

يحتمل أن يكون المراد إيجاب الوضوء لوقت كل صلاة ، لأن اللام تستعار للوقت فيكون للمستحاضة أن تصلي بالوضوء الواحد أكثر من صـــلاة في الوقت المقرر للصلاة .

والثاني أوجب الوضوء عليها لوقت كل صلاة لا يحتمل غيره فكان هـذا مفسراً والأول نصاً، والمفسر أقوى من النص فيقدم عليه فيجب على المستحاضة أن تتوضأ كلما دخل وقت صلاة وتصلي به من الفرائض والنوافل ما تشاء ما دام الوقت باقياً ، فإذا خرج الوقت ودخل وقت صلاة أخرى وجب عليها الوضوء فينتقض وضوءها بخروج الوقت ما لم ينتقض بناقض آخر أثناء الوقت [1] .

وإذا تعارض النص مع المحكم قدم المحكم مثال ذلك تعارض قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ، مع قوله تعالى : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا » [2] ، فإن الأول مسوق لبيان حل التزوج لأي امرأة من عدا المحرمات المعدودة قبلها في الآية وهو عام يدخل فيه زوجات الرسول لكنه يحتمل التخصيص ، والثاني محكم في تحريم زوجات الرسول ، لأنه لا يحتمل تأويلا ولا نسخا فيقدم على الأول .

أما تعارض المفسر مع المحكم فقد حاول بعض الأصوليين التمثيل له بتعارض قوله تعالى : « وأشهدوا ذوي عدل منكم » ، مع قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً» فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدودين في القذف بعد التوبة لأنهما صارا عدلين حينئذ، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد فية صريحاً .

---

(١) هذا عند الحنفية الذين رووا هذه الرواية الثانية ، وذهب الشافعي وجماعة من الفقهاء إلى أنه يجب عليها الوضوء لكل صلاة عملا بالرواية الأولى حيث لم تثبت الرواية الثانية عندهم .

(٢) الأحزاب - ٥٣ .

وقد نوقش هذا المثال بمناقشات كثيرة [1] . منها أنه لا تعارض بينهما لأن الأولى أمرت بالشهادة، والثانية منعت قبولها، ولا يلزم من وجود الشهادة قبولها. على أن التأبيد في الثانية ليس نصاً في تأبيد عدم القبول لاحتمال أن المراد به لا تقبلوا لهم شهادة لفسقهم فإذا تابوا زال الفسق .

والصحيح أنه لا يوجد تعارض بين المحكم والمفسر ، لأن الفرق بينهما أن المفسر يحتمل النسخ في عهد الرسالة ، والمحكم لا يحتمله، وبعد عصر الرسالة لا احتمال للنسخ فتساويا فلا يتصور تعارض بينهما حتى يرجح أحدهما على الآخر

التأويل

ذكرت كلمة التأويل في تعريفات الأنواع السابقة وسيأتي ذكرها في أقسام الخفاء فكان لا بد من بيان معناها لتتبين ما يصح منه وما لا يصح

التأويل في اللغة : بيان ما يؤول إليه الأمر . وهو مأخوذ من آل يؤول إذا رجع وأولته إذا رجعته وصرفته عنه ،قال ابن فارس في فقه العربية :التأويل آخر الأمر وعاقبته . يقال : مآل هذا الأمر مصيره . وهو مشتق من الأول وهو العاقبة والمصير [2] .

ومنه قوله تعالى : « هل ينتظرون إلا تأويله » أي عاقبته .

وفي الاصطلاح : صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ بدليل صحيح يدل على ذلك .

---

(١) حاشية نور الأنوار على كشف الأسرار جـ ١ ص ١٤٦ .

(٢) إرشاد الفحول ص ١٥٤ .

وسمى ذلك تأويلا لأنك لما تأملت في موضع اللفظ وصرفته إلى بعض المعاني خاصة فقد أولته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال فيه .

وهذا تعريف للتأويل المقبول . أما مجرد صرف اللفظ عن معناه إلى معنى آخر بدون دليل فتأويل فاسد غير مقبول ، ومثله صرف اللفظ الذي لا يحتمل معنى آخر إلى غير معناه كما في المفسر والمحكم لأن كلا منهما لا يقبل التأويل [1] .

وعلى ذلك لا بد في تحقيق التأويل الصحيح من أمور .

١ - أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلا للتأويل . بأن يكون بوضعه اللغوي محتملا ذلك كالظاهر والنص، فإن كان اللفظ غير قابل له كالمفسر والمحكم كان تأويلا فاسدا .

٢ - أن يكون المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ لغة أو استعمل فيه شرعاً ، فإن كان من المعاني التي لا يحتملها اللفظ أصلا كان التأويل فاسدا .

٣ - أن يكون الصرف عن ظاهره بدليل صحيح من نص أو أجماع أو قياس أو غير ذلك من الأدلة الصحيحة . فإن لم يقم دليل على ذلك الصرف أو عارض هذا الدليل آخر مساو له أو أقوى منه كان تأويلا بالهوى فلا يلتفت إليه .

٤ - أن يكون المؤول أهلا لذلك . كأن يكون من المجتهدين أصحاب الملكات الفقهية الذين لهم حق استنباط الأحكام من النصوص ، فإن لم يكن من

---

(١) لأن الأصل في الأدلة من الألفاظ أن يعمل بما يظهر من معانيها ولا يعدل عن هذا الظاهر إلا بدليل صحيح يدل عليه المسمى بالتأويل .

هؤلاء رد ذلك التأويل لصدوره ممن ليس أهلا له .

ومن التأويل الصحيح **تخصيص العام** : كتخصيص عموم قوله تعالى : «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» ، بالمطلقة بعد الدخول إذا لم تكن حاملاً بالنصوص الدالة على أن المطلقة قبل الدخول لا عدة عليها ، وأن المطلقة الحامل تعتد بوضع الحمل .

ومثله تخصيص قوله تعالى : «وأحل الله البيع» ، بما عدا البيوع التي ورد النبي عنها ، كبيع ما ليس عند الانسان وبيع الغرر وبيع الحصاة وغيرها مما ورد في السنة .

ومنه **تقييد المطلق** : كتقييد الوصية في آية المواريث بمقدار الثلث الثابت بالحديث .

وتقييد الدم المطلق في قوله تعالى : «حرم عليكم الميتة والدم» ، بالمسفوح الوارد في قوله تعالى : «أو دماً مسفوحاً» .

وبعد هذا قد يكون التأويل قريباً بأن يفهم بأدنى تأمل ويكفي فيه أي دليل ولذا يتفق عليه غالباً ، وقد يكون بعيداً فلا يفهم إلا بتعمق ويحتاج لدليل قوي ، ولذا كان موضع اختلاف بين الفقهاء .

مثال الأول : تأويل قوله تعالى : «يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» ... الآية فإن قمتم إلى الصلاة ظاهر في الشروع في الصلاة ، وهذا الظاهر غير مراد ، لأنه لا يتصور أن يؤمر بالوضوء الذي هو شرط لأداء الصلاة بعد الدخول فيها ، فوجب صرفه عن هذا الظاهر إلى معنى آخر قريب من الفهم . بحيث يأتي بعده الوضوء . هذا المعنى هو إرادة الصلاة والعزم على أدائها ، فيصير المعنى . إذا أردتم القيام إلى الصلاة وعزمتم على أدائها فاغسلوا وجوهكم ...

والتأويل البعيد الذي يحتاج إلى عمق الفهم ويتوقف قبوله على قوة دليله له أمثلة كثيرة كانت في مجال النظر . ومن أمثلته تأويل الشاة في قوله ﷺ : « في كل أربعين شاة شاة » ، بأن المراد بها الشاة أو قيمتها وليس خصوص الشاة كما يقول الحنفية مستندين فيه إلى أن الغرض من إيجاب الشاة زكاة للأربعين سد حاجة الفقراء ، وحاجة الفقراء كما تسد بنفس الشاة تسد بقيمتها ، بل قد يكون دفع القيمة أيسر في سد حاجتهم من إعطائهم نفس الشاة .

وخالفهم الشافعية ، فقالوا : إن الواجب دفع نفس الشاة ولا يجزىء دفع القيمة لتتحقق مشاركة الفقراء للأغنياء في نفس أموالهم فيكون التأويل بعيداً [1] .

والنظر الصحيح يقضي بترجيح رأي الحنفية ، لأن المشاركة في ذات المال ليست مقصودة لذاتها ، وإنما لتكون وسيلة إلى سد حاجة الفقراء ، وماذا لو وجد جمع من الفقراء ، ولم يكن إلا شاة واحدة أو وجد فقير واحد محتاج إلى غذاء وكساء عاجلين ، فهل في مثل هذه الحالة يجدي دفع الشاة . إن الأصلح دفع القيمة .

ومن أمثلته تأويل قوله تعالى في كفارة الظهار : « فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً » ، بأن المراد إطعام طعام ستين مسكيناً كما يقول الحنفية ، فيجوز عندهم للمكفر أن يعطي هذا الطعام لستين مسكيناً في يوم واحد أو إعطاؤه لمسكين واحد في ستين يوماً .

---

(١) قسم الشافعية التأويل إلى قريب وبعيد ومتعذر غير مقبول . وفسروه بأنه مما لا يحتمله اللفظ لعدم وضعه له وعدم العلاقة بينه وبين ما وضع له ، وهذا لا يتفق مع تعريف التأويل بأنه حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ، وقد عدوا من تأويلات الحنفية أمثلة قالوا : إنها بعيدة ومنها تلك الأمثلة المذكورة في الأصل . وراجع التحرير بشرح التيسير ج ١ ص ٢١٠ وما بعدها .

واستندوا في تأويلهم هذا إلى أن المقصود من الكفارة دفع هذا المقدار من الطعام لسد حاجة المساكين ، وسد حاجة مسكين واحد في ستين يوماً كسد حاجة ستين مسكيناً في يوم واحد .

وخالفهم الشافعية فقالوا : إن هذا التأويل بعيد ، لأنه يترتب عليه تقدير لفظ لم يذكر في الآية وهو لفظ طعام ، وإلغاء لفظ آخر مذكور في الكلام وهو « ستين مسكيناً » . والتقدير والألغاء خلاف الأصل .

وقد يكون نفس العدد مقصوداً أصلياً للشارع ، لأن المكفر إذا أطعم الستين مسكيناً في يوم واحد جبر بذلك إثم الحنث في الظهار ، لأن إطعام هؤلاء جملة يجعلهم يجتمعون على دعائهم له فيكون مظنة القبول ، وهذا ما لا يوجد في إطعام شخص واحد ستين يوماً .

ومنه تأويل الأمساك في قول رسول الله لغيلان بن سلمى الثقفي وقد أسلم على عشر من النساء: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن » بابتداء نكاح أربع إذا كان تزوجهن بعقد واحد أو إمساك الأربع الأول إذا كان تزوجهن بعقود متفرقة . مع أن ظاهر اللفظ يفيد أنه أمر باستدامة نكاح أربع منهن كما يشاء ، وهذا تأويل الحنفية، وقد رده الشافعية فقالوا : إن هذا التأويل بعيد لأمرين .

الأول : أنه يبعد أن يخاطب الرسول بهذا الكلام المصروف عن ظاهره رجلا في أول إسلامه وهو يجهل القواعد الشرعية دون أن يبين له مراده منه .

الثاني : أنه لم ينقل عن أحد ممن أسلموا تجديد عقد الزواج لا من غيلان المخاطب بهذا الحديث ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفرة المتزوجين لعدد من النساء أكثر من أربع .

والنظر يقضي بترجيح قول الشافعية في هذه لقوة مستندهم .

وبعد : فإن التأويل في ذاته طريق من طرق التفسير لا بد منه ، والوقوف بالنصوص عند ظواهرها ومنع تأويلها كما فعل أهل الظاهر يؤدي إلى جمود الشريعة وعدم مسايرتها للزمن مع أنها خاتمة الشرائع التي أنزلت رحمة للعالمين . كما أن الاسترسال فيه بدون سبب قوي يؤدي إلى إهـــدار النصوص وفتح الباب أمـــام أصحاب الأهواء ليصلوا إلى أغراضهم بترك ظواهر النصوص والخروج عن شريعـة الله فكلا الأمرين مذموم ، والطريق الوسط الذي يجب سلوكه أن يباح التأويل عند وجود ما يدعو إليه من دفع تعارض ظاهري بين النصوص ، فإذا تعارض عام وخاص فإنه يؤول العام بما يتفق مع الخاص بـــأن يخصص بما عدا الخاص ، وإذا تعارض مطلق ومقيد ، فإنه يحمل على المقيد إذا ما وجد الدليل الدال على ذلك .

وإذا وجد في النصوص الشرعية مـــا يتنافى ظاهره مع المبادىء الشرعية والقواعد الكلية ، فإنه يؤول ذلك النص بما يتفق مع تلك المبادىء والقواعد ، لأن هذه الشريعة ليس من سماتها التخالف والتناقض .

أقسام الخفـاء

قدمنا أن خفي الدلالة هو ما لا يدل على المراد منه بنفس صيغته بل يتوقف معرفته على أمر خارجي .

وهو أربعة أقسام . الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه [1] .

---

(١) وهذه الأقسام متباينة باتفاق علماء الحنفية ولم يجر فيها اختلاف بين المتقدمين والمتأخرين كما حدث في تعريفات أقسام الظاهر راجع حاشية الأزميري على المرآة جـ ٦ ص ٤٠٦ .

وجه الحصر في هذه الأقسام . أن الخفاء إما أن يكون من عارض غير الصيغة أو منها ، والثاني إما أن يدرك بالنظر والتأمل أولا ، والثاني إما أن يرجي بيانه ممن صدر عنه أولا . فالأول الخفي ، والثاني المشكل ، والثالث المجمل ، والرابع المتشابه ، وهي مرتبة في الخفاء كترتيب الأولى في الظهور ، فالأول أقلها خفاء، ويزيد ما بعده عليه حتى تنتهي بالمتشابه أمعنها في الخفاء ، كما أن الظاهر أقل وضوحاً ثم يزيد النص عليه فيه حتى تنتهي بالمحكم أقواهـا في الوضوح .

فالخفي مقابل للظاهر ، والمشكل مقابل للنص ، والمجمل مقابل للمفسر ، والمتشابه مقابل للمحكم وإليك تفصيل هذه الأنواع .

أما الخفي : فما كان خفاؤه بعارض خارج عن اللفظ ، ويعرف بأنه لفظ وضع لمفهوم لـــه أفراد عرض لبعض أفراده عارض خفي بسببه كونه منها . كاختصاص ذلك البعض باسم خاص، ويزول ذلك الخفاء بقليل من النظر والتأمل، وسمي خفياً لاستتاره بسبب العارض يقال : اختفى فلان أي استتر عن الناس بحيلة من الحيل مثـاله : لفظ السارق فإن معناه الشرعي ظاهر ، وهو البالغ العاقل الآخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه . خفي في بعض أفراده . وهو آخذ مال الغير من جيبه بعد شقه وهو يقظان، وآخذ الكفن من القبور .

وسبب الخفاء فيهما اختصاص كل منهما باسم غير السارق فالأول يسمى بالطرار من الطر وهو الشق ، والثاني بالنباش ، فكان يظن في أول الملاحظة أنهما من أفراده ، لكن عرض لهما هذا العارض فأحدث خفاء في دلالة لفظ السارق عليهما،فيظهر للباحث أن معنى السرقة في الطرار كاملة ، لأنه أخـذ مال الغير المملوك ملكاتا ما من حرز لا شبهة فيه مع يقظة صاحبه لما توفر له من مهارة وخفة يد في هذا العمل . فهو أتم في السرقة من الأخذ من الحرز خفية فيدخـل تحت لفظ السارق في الآية حتى يشمله حكمه وهو وجوب القطع بالاتفاق أو يثبت له الحكم بدلالة النص على رأي .

كما يظهر له أن معنى السرقة في النباش ضعيفة ، لأن المال الذي أخذه إما غير مملوك لأحد ، أو مملوك للميت وملكه ضعيف ، وهذا المال غير مرغوب فيه غالباً ، لأنه جعل للبلى ، ولذا ينفر منه كل من علم أنه كفن ميت ، ولأن المكان الذي أخذه منه ليس حرزاً تصان فيه الأموال عادة ، فلا يدخل تحت لفظ السارق في الآية فلا يشمله الحكم المقرر فيها وهو وجوب قطع اليد .

فالطرار حدّ لكونه سارقاً حقيقة ولم يحد النباش لكونه غير سارق حقيقة لكنه يعاقب تعزيزاً بما يراه ولي الأمر رادعاً له ولأمثاله ، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف والأئمة الثلاثة يجب قطع يده لأن هذا الكفن الذى أخذه وإن كان لا يرغب فيه غالباً إلا أن هذا الآخذ قد أخذه ورغب فيه ، ولا يفعل ذلك إلا من اعتاده . وهو مملوك للوارث أو للأجنبي الذي قام بتكفينه فهو الخصم فيه ، والقبر يعتبر حرزاً لأمثاله ، لأن الحرز يختلف باختلاف الأموال .

على أن إقدامه على هذا العمل يدل على أن الشرّ متأصل في نفسه حيث أقدم على الجريمة في مكان العظة والاعتبار فيحتاج إلى إقامة الحد عليه ليرتدع هو وأمثاله .

والمسألة في مجال النظر وقد اختلف فيها فقهاء الصحابة من قبلهم ولكل وجهة .

وأنت ترى أن لفظ السارق قد اجتمع فيه الظاهر والخفي فهو ظاهر في كل آخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه خفي بالنسبة للنباش والطرار بسبب هذا العارض وهو اختصاصهما باسم خاص . وبعد التأمل زال ذلك الخفاء وظهر المراد .

ومثله كل لفظ ظاهر الدلالة على معناه لكنه خفي بالنسبة لبعض أفراده

لاختصاصه باسم خاص أو بصفة خاصة تميزه عن بقية الأفراد .

وعلى ذلك يمكن أن يمثل له بحديث « القاتل لا يرث » فإنه ظاهر الدلالة على معناه لكنه خفي في الدلالة على بعض أفراده كالقاتل خطأ أو تسبباً لوصف اختص به كل منهما فكان مجالاً للاجتهاد . فمن رجح عنده أن معنى القتل الموجب للحرمان من الميراث كامل فيهما قال بدخولهما في اللفظ فيدخلان في الحكم ، ومن رجح عنده قصور هذا المعنى فيهما منع شمول الحكم لهما لعدم دخولهما في المراد من لفظ القاتل في الحديث .

وحكم الخفي : أنه لا يعمل به فيما خفيت دلالته عليه إلا بعد البحث والتأمل فإن وجد الباحث معنى اللفظ متحققاً بتمامه في الأفراد التي خفيت دلالته عليها أول الأمر حكم بتناوله لها وانطباق حكمه عليها ، وإن وجد هذا المعنى ناقصاً فيها حكم بعدم تناوله لها فلا يطبق الحكم عليها .

وأما المشكل : فما كان خفاؤه من نفس الصيغة . ويعرف بأنه لفظ خفي مدلوله لتعدد المعاني التي يستعمل فيها ويدرك ذلك بالعقل من غير توقف على نقل . سمي بذلك لدخول المراد منه في أشكاله وأمثاله ، والخفاء فيه يكون غالباً بسبب تعدد المعنى الموضوع له اللفظ كالمشترك .

مثاله قوله تعالى : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنـّى شئتم » ، فإن كلمة « أنـّى » مشكلة في هذا الموضوع لأنها تجيء بمعنى أين كما في قوله تعالى : « أنـّى لك هذا [1] » ، أي من أين لك هـــذا الرزق الآتي كل يوم ، وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى : « أنـّى يكون لي غلام [2] » ، أي كيف يكون لي غلام . فاشتبه ههنا في أي المعنيين هو المراد .

---

(١) و (٢) آل عمران - ٣٧ ، ٤٠ .

فإن كان بمعنى أين يكون المعنى في أي مكان شئتم (في القبل أو الدبر) ، وإن كان بمعنى كيف يكون المعنى بأية كيفية شئتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً ، فيدل على عموم الأحوال دون المحال .

وبالتأمل فيه علمنا أنه بمعنى كيف لقوله : « حرثكم » لأن محل الحرث هو هو القبل لا الدبر ، فالأشكال في هذا راجع إلى غموض المعنى المراد ، لأن اللفظ مشترك في الاستعمال .

ومنه كلمة قروء في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فإن القرء مشترك بين الحيض والطهر وقد أشكل المراد منه هنا ، فكان طريق معرفته هو البحث والاجتهاد .

فالشافعي وبعض الفقهاء توصلوا إلى أن المراد بالقروء الأطهار مستندين إلى قرائن رجحته .

منها تأنيث اسم العدد وهو ثلاثة ، فإنه يؤنث مع المذكر وقد ورد مؤنثاً ، وهذا يقتضي أن يكون المعدود مذكراً وهو الطهر ، ومنها قوله تعالى : « فطلقوهن لعدتهن » ، أي لوقت عدتهن ، والمطلوب في الطلاق أن يكون في الطهر ، ولا يكون الطلاق في العدة إلا إذا كان الطهر الذي حصل فيه الطلاق منها .

والحنفية وجماعة معهم توصلوا إلى أن المراد به الحيض لما ثبت عندهم من القرائن المرجحة له .

منها : أن لفظ ثلاثة خاص يراد به مدلوله قطعاً ، فإذا احتسبنا العدة بالحيض تم العدد . أما إذا جعلناها بالأطهار فلا يتحقق مدلوله ، لأنه إذا طلقها في طهر واحتسبنا ذلك الطهر من العدة كانت طهران وبعض الثالث ، وإن لم نحتسبه كانت ثلاثة وبعض الرابع .

ومنها أن المقصود من شرعيـــة العدة التعرف على براءة الرحم من الحمل ، والمعرف لذلك هو الحيض لا الطهر لأن الحامل لا تحيض .

ومنها قوله تعالى : « واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن » ، فقد جعلت الآية مناط الاعتداد بالأشهر عند عدم الحيض ، فدل ذلك على أن الاصل هو الاعتداد بالحيض .

وحكم المشكل أنه لا يجوز العمل به قبل معرفة المراد منه ، وطريق معرفته أن يبحث المجتهد أولاً عن المعاني التي يحتملها اللفظ بسبب تعدد وضعه ثم يتأمل فيها ليعرف المراد منها بواسطة القرائن المحيطة باللفظ أو القرائن الخارجيـــة لمعرفته ولا تتوقف على بيان من صاحب الكلام .

وأما المجمل : فهو في اللغة من أجملت الأمر إذا أبهمته .

وفي الاصطلاح : ما خفي المراد منـــــه وكان خفاؤه ناشئاً من اللفظ بحيث لا يدرك إلا ببيان من المجمل نفسه لعدم وجود قرائن تبين المراد منه .

والأجمال : يكون بسبب تزاحم المعاني المتساوية كالمشترك الذي لم توجد معه قرينة تعين على فهم المراد منه مثاله . لفظ المولى فإنه موضوع بالاشتراك للأعلى « المعتق » والأسفل « المعتَق » ، فلو أوصى لمواليه وله موال من الصنفين كان اللفظ مجملاً لا يعرف إلا ببيـــان الموصي نفسه . هل أراد الصنف الأول أو الثاني ، والفرض أنه لا مرجح لواحد منهما على الآخر .

أو لغرابة اللفظ لغة . كالهلوع قبل تفسيره بقوله تعالى : « إذا مسّه الشر جزوعاً وإذا مسّه الخير منوعا » ، أو لاستعماله في معنى غير معنـــــاه اللغوي الظاهر . كالصلاة والزكاة والربا التي استعملها الشارع في غير معانيها اللغوية . فالصلاة استعملها الشارع في الهيئة المخصوصة . وهو غير معناها اللغوي وهو الدعاء فكان مجملاً قبل بيان الشارع له ، وبعد البيان بفعل الرسول ﷺ وقوله :

« صلوا كما رأيتموني أصلي » ، زال الأجمال ولما كان البيان شافياً صارمفسراً.

وكذلك الزكاة . فإن معناها في اللغة النماء ، ولكن الشارع استعملها في معنى آخر فكان مجملا قبل البيان ، ولما بينها الرسول بقوله : « هاتوا ربع عشر أموالكم » ، وغيره من الأحاديث زال الأجمال وصار مفسرا .

والربا كذلك مجمل ، لأن معناه في اللغة الزيادة مطلقاً ، وليس هـذا مراد الشارع ، لأن بعض الزيادة مبـاح فلا تعرف الزيادة المحرمة إلا ببيـان الشارع فبينها رسول الله في الأشياء الستة الواردة في الحديث فزال الأجمال إلى حدّ ما لأننا عرفنا من الحديث أن المراد به الفضل الخالي عن العوض عند مبادلة المال بمثله ، ولكن بقي الأجمال في محل الزيادة المحرمة هل هي قاصرة على تلك الأشياء الستة أو تتعداها إلى غيرها .

ولذلك قال عمر رضي الله عنه كما رواه ابن ماجة : « خرج رسول الله عليه وسلم عنا ولم يبيـــين لنا أبواباً من الربا » ، فانتقل من الأجمال إلى الأشكال ، فطلب الأئمة علة التحريم . فعلل الحنفية بالقدر والجنس ، والشافعية بالطعم مع الجنس في الأشياء الأربعة ، والثمنية في النقدين ، والمالكية بالطعم والادخـار في الأربعة ، والنقدية في الثمنين « الذهب والفضة » وفرع كل منهم بمقتضى العلة التي رجحت عنده .

وحكم المجمل : اعتقاد حقية المراد منه والتوقف في حق العمل بـــه إلى بيانه ، وعلى المجتهد الاستفسار عنه أولاً ثم الطلب ثم التأمل إن احتاج إليها كما في الربا . فإذا بينه المجمل فإن كان البيان شافيــاً كأن كان بدليل قطعي كان اللفظ مفسراً كالصلاة والزكاة بعد بيانها ، وإن كان البيان بظني صار مؤولا . كبيان مقدار الممسوح في فرض الرأس في الوضوء ، لأنه بينـــه بحديث ظني « مسح على ناصيته » وإن لم يكن البيان كافياً انقلب من الأجمال إلى الأشكال ، فيجب الطلب والتأمل كما في الربا .

تنبيه : الفرق بين الأشكال لتعدد المعنى والأجمال لتعدده . أن المراد في المشكل يعرف بالتأمل لوجود قرائن تدل على المراد منه، غاية الأمر أن الأشكال جاء من النظر إلى اللفظ وحده ، وبعد التأمل في الكلام يتبين المراد بواسطة القرائن المذكورة .

وأما في المجمل فلا يتبين المراد منه إلا ببيان من المجمل نفسه لخلو الكلام عن قرينة أو دليل يرجح واحداً منها ، فإذا بينه زال الأجمال وصار مفسراً أو مسؤولاً أو مشكلا كما سبق حسب الدليل المبين .

وأما المتشابه : فهو في اللغة مأخوذ من التشابه بمعنى الالتباس .

وفي الاصطلاح : ما خفي المراد منه من نفس اللفظ بحيث لا يرجى معرفته في الدنيا لعدم وجود قرينة تدل عليه ولم يرد عن الشارع بيانه .

مثل المقطعات في أوائــــل السور : ألم . المر . حم . كهيعص . ص . ن. سميت مقطعات لأنها أسماء يجب أن تقطع عند النطق بها ، وتسمية المتقدمين لها بالحروف في قولهم : كالحروف في أوائل السور باعتبار مدلولاتها لأنها حروف اصطلاحية ، أو مجاز من إطلاق الخاص وهو الحروف الاصطلاحية على العـــام وهو الكلمة المنقسمة إلى الأقسام الثلاثة .

ومثل اليد في قوله سبحانه : « يد الله فوق أيديهم » ، والوجه في قوله جل شأنه : « ويبقى وجـــه ربك ذو الجلال والأكرام » ، والعين في الحديث : « كنت عينه التي يبصر بها » ، والأفعال كالنزول في الحديث : « ينزل ربك كل ليلة إلى سماء الدنيا » ، التي يجب تنزيه المولى جل وعلا عن ظواهرها .

ثم إن المتشابه بهذا المعنى لم يقع في النصوص التشريعية من القرآن والسنة ، لأن المطلوب منها العمل بمضمونها ، ولا يعقل أن يكلف المولى سبحانه عبـــاده بالعمل بنص لا يستطيعون معرفة المراد منه .

وعلى ذلك يكون عـدّ هذا القسم من أقسام النظم المفيد للأحكام تكميلا للأقسام فقط .

وبهـذا يخرج المتشابه عن بحث الأصولي ، فـلا شأن له به ، وإنما هو من اختصاص علماء الكلام الباحثين في العقائد، وقد اتفق العلماء على وجوب الأيمان بالمتشابه وتفويض علم حقيقة المراد منه إلى الله سبحانه الذي أحاط بكل شيء علماً ، ثم اختلفوا بعـد ذلك في هل يدخله التأويل لبيان معناه الظاهري بالاجتهاد أولا .

فذهب فريق منهم إلى التوقف فيـه لقوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأمـا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله . والراسخون في العـلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب . ربنـا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب».

أخبر الله في هاتين الآيتين بأن الكتاب المنزل على نوعين . محكم ومتشابه ، وبين موقف العلماء من المتشابه . فقسمهم إلى قسمين . أهل الزيغ والراسخين في العلم. فأما أهل الزيغ فحظهم من اتباعه ابتغاء الفتنة بحمله على ظاهره وهو غير المراد منه ، فيفتنون الناس في دينهم وابتغاء تأويله بحسب أهوائهم فأبعدوا عن مراد المولى جل وعلا .

وهذا يقتضي بيان موقف الراسخين لمقابلته للفريق السابق فبينه بقوله : « والراسخون في العـلم يقولون آمنا به » ، يعني أنهم يقولون : آمنـا به سواء علمنا تأويله أولا « كل من عند ربنا » ، ويؤيد هذا سؤالهم العصمة من الفتنة بعد ذلك : « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » ... الآية ، وعلى ذلك يكون

قوله : « وما يعلم تأويله إلا الله » ، جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه لأبطال زعم أهل الزيغ .

وهم في ذلك يقولون بلزوم الوقف علي قوله : « إلا الله » ، والراسخون في العلم جملة مبتدأة الخبر فيهـــا يقولون آمنا به فلا يكون للراسخين حظ في معرفة تأويله .

وذهب فريق آخر إلى أنه يلحقه التأويل ، وأن الراسخين في العلم يعلمون تأويله لأن الله أخبرأن الذي يعلم تأويله هو الله والراسخون في العلم فالراسخون فى العلم معطوف على لفظ الجلالة وليس الوقف على لفظ الجلالة لازماً عندهم .

والمسألة طال الأخذ والرد فيها، ولم يسلم أحد الفريقين للآخر ، وقدوجدت محاولات للتقريب بين الفريقين فقيل إن الخلاف بينهم لفظي لا حقيقي . لأنمن قال يعلم الراسخون تأويله يريدون تأويله الظاهر الظني فقط ، ومن قال لايعلم الراسخون تأويله يريدون . لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد به .

وعلى هذا يكون الخلاف في التوقف إنما هوعن طلب العلم حقيقةلا ظاهراً

واستند هـــذا القائل إلى أن الأئمة في جميع العصور تكلموا في المتشابه وأولوه ، فلا معنى لأنكار التأويل مطلقاً .

والحق أن سلف الأمة الصالحمن الصحابة والتابعين ممن اقتدى بهم لم يعرضوا لهذه المتشابهات بالتأويل ليعينوا المراد منها حتى روى عن الأمام مالك رضي الله عنه أنه قال — حين سئل عن قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ، الاستواء غير مجهول والكيف منه غير معقول والأيمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال منه بدعة »(١) .

---

(١) كشف الأسرار لعبد العزيز البخاوي على أصول فخر الإسلام جـ ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

وأما الخلف الذين روى عنهم التأويل فلم يكن غرضهم البحث عن مراد الله عنه ، وإنما فعلوا ذلك ليصرفوا الناس عن تأويلات المبتدعة وأهل الأهواء . فحاولوا تأويل هذه الألفاظ بما تسمح به اللغة من الاستعارات والكنايات ، وقد يكون فعلهم هذا لاستبعاد أن يخاطب الله عباده بما لا يفهم معناه .

وحكم المتشابه : اعتقاد حقية المراد منه والإيمان به والتوقف عن طلب المراد منه قبل يوم القيامة وهذا في حق الأمة ، وأما في حق النبي ﷺ فكان معلوماً له بإعلام الله وإلا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب به كالتخاطب بالمهمل هكذا يقول الحنفية .

وذهب الشافعي وعامة المعتزلة إلى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله . ويكون حكمه عندهم اعتقاد حقية المراد منه والطلب والتأمل فيه تلك هي أقسام واضح الدلالة وخفيها باصطلاح الحنفية .

تقسيم الشافعية ومن وافقهم

ما قدمناه هو اصطلاح الحنفية . وأما الشافعية ومن وافقهم من المالكية وغيرهم فقد قسموا الألفاظ باعتبار وضوح دلالتها على معانيها وخفائها إلى قسمين واضح الدلالة ومجمل[1].

وقسموا الواضح إلى قسمين ظاهر ونص .

فالظاهر : هو ما دل على معناه دلالة ظنية سواء كانت هذه الدلالة ناشئة عن الوضع كدلالة العام على أفراده كلها أو عن قبوله التأويل كدلالة الخاص ، فالعام يدل على أفراده ظناً لاحتماله التخصيص ، والخاص وإن دل على معناه قطعاً إلا أنه

---

(١) راجع الأحكام للآمدي جـ ٣ ، وإرشاد الفحول للشوكاني ص ١٧٦ ، ومختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٢ والتحرير بشرح التيسير جـ ١ .

يحتمل التأويل، كالأمر فإنه ظاهر في الوجوب فإذا وجد دليل يصرفه عنه إلى الندب صرف إليه ويسمى مؤولا ، والظاهر بهذا المعنى يشمل الظاهر والنص باصطلاح الحنفية .

والنص : هو ما دل على معناه دلالة قطعية بأن كان لا يحتمل غيره كالأعلام الشخصية كمحمد وإبراهيم وأسماء العدد كخمسة وعشرة ومائة .

فهو يقابل المفسر عند الحنفية ، ولذلك عرفه صاحب المحصول : بأنه اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال، وحكمه وجوب العمل بما دل عليه ولا يجوز العدول عنه .

وأما المفسر : فلم يشتهر عندهم اشتهاره عند الحنفية وإن كان بعضهم أطلقه على اللفظ الذي وضح معناه بحيث لا يحتاج إلى تفسير ، وعلى اللفظ المحتاج إلى تفسير وقد ورد تفسيره عن الشارع .

وأما المحكم : فقد أطلقه بعضهم على ما دل على معناه دلالة واضحة قطعية كانت أو ظنية فهو أعم من الظاهر والنص عندهم .

وأما غير واضح الدلالة ويسمونه المجمل : ويعرفونه بأنه ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه .

وسبب الأجمال يرجع إلى اشتراك اللفظ بين معنيين أو أكثر، أو إلى خروج اللفظ عما وضع له في اللغة بعرف الشارع كلفظ الصلاة قبل بيان الشارع له . فإنه يعتبر مجملا لأن اللفظ في ذاته لا يدل على مراد الشارع منه .

ومن غير واضح الدلالة عندهم المتشابه . وحكمه وجوب البحث عما يزيل الأجمال فيه، فإن لم يجده المجتهد وجب عليه التوقف فيه وهذا فيما عدا المشترك فإن الشافعية يذهبون إلى عمومه كما قدمنا في بحث المشترك .

التقسيم الرابع [١]

للألفاظ باعتبار كيفية دلالتها على معانيها :
أو طرق دلالتها على معانيها وهي الأحكام الشرعية .

لما كان استنباط الأحكام من النصوص الشرعية في القرآن والسنة يتوقف على فهم معاني ألفاظها المفردة أولاً ، ثم فهم معاني العبارات المركبة ثانياً ، وهذا الفهم يتوقف على معرفة طرق دلالة تلك التراكيب على معانيها ، ودلالتها ليست قاصرة على ما يستفاد من ألفاظها وعباراتها ، بل دلالاتها متنوعة باتفاق العلماء وإن اختلفوا في عدّ تلك الأنواع وأسمائها .

ففريق يرى أنها تدل تارة بعبارتها ، وأخرى بإشارتها ، وثالثة بدلالتها ومعناها ، ورابعة باقتضائها ، ويرى فريق آخر أنها تدل تارة بمنطوقها ، وأخرى بمفهومها الموافق ، وثالثة بمفهومها المخالف ، واتفق الفريقان على أن كل هذه الدلالات معتبرة في نظر الشارع ، وعلى المستنبط أن يحرص على معرفتها والعمل

---

(١) من مراجع هذا البحث . أصول السرخسي ج ١ ، أصول البزدوي بشرح عبدالعزيز البخاري ج ٣ ، التحرير بشرحيه التقرير والتحبير ج ١ والتيسير ج ١ ، كشف الأسرار شرح المنار ج ١ ، شرح ابن ملك على المنار وحواشيه ، التوضيح بحاشية التلويح ج ١ ، البرهان لإمام الحرمين ، المستصفى للغزالي ج ٢ ، الأحكام للآمدي ج ٣ ، المنهاج للبيضاوي ج ٢ ، إرشاد الفحول الشوكاني ، الأحكام لابن حزم ج ٧ ، روضة الناظر لابن قدامة .

بها مالم يوجد لها معارض أقوى منها من نص آخر ، ولم يختلفوا إلا في المفهوم المخـــالف .

وكان لكل من الحنفية والشافعية مسلكه ومنهجه في التقسيم وترتيب الأقسام حسبما توصل إليه كل فريق باستقرائه لدلالات الألفاظ وما قرره علماء اللغة في ذلك .

وإليك مسلك الفريقين في التقسيم والموازنة بينهما .

مسلك الحنفية فى التقسيم

قسم الحنفية اللفظ بهـــذا الاعتبار إلى أربعة أقسام : دال بالعبارة .ويسمى عبارة النص ، ودال بالإشارة .ويسمى إشارة النص ، ودال بالدلالة (معنى النص) .ويسمى دلالة النص ، ودال بالاقتضاء .ويسمى اقتضاء النص .

ومنه يعرف أقسام الدلالة : وهي دلالة العبارة ، ودلالة الإشارة ، ودلالة الدلالة ، ودلالة الاقتضاء .

وجه الحصر في هذه الأقسام : أن النص الشرعى الدال على معناه وهو الحكم الشرعي إما أن يكون دالاً عليه بنفسه بدون واسطة أو دالاً عليه بالواسطة ، والدال بنفسه إما أن يكون مسوقاً لإفادته ولو تبعاً أولا . فإن كان مسوقاً لإفادته فهو عبارة النص ، وإن لم يكن مسوقاً لإفادته فهو إشارة النص .

والثاني وهو الدال بالواسطة : إما أن تكون الواسطة أمراً لغوياً وهو معناه المفهوم لغة ،أو أمراً شرعياً وهو توقف صحته أو صدقه شرعاً عليه . فإن كانت لغوية فهو دلالة النص ، وإن كانت شرعية فهو اقتضاء النص .

ومما ينبغي ملاحظته هنا : أنه ليس المراد بالنص خصوص المذكور في أقسام واضح الدلالة المقابل للظاهر والمفسر والمحكم ، بل المراد منه كل كلام دال على معنى يفهم منه بعبارته أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً أو محكماً أو خفياً زال خفاؤه . عاماً كان أو خاصا . صريحاً كان أو كناية .

عبارة النص[1]

هي اللفظ الدال بنفسه على المعنى الذي سيق لإفادته سواء كان السوق أصلياً أو تبعاً[2] وأمثلتها كثيرة لا تحصى فكل نص في القرآن أو السنة دل على حكم بلفظه دون حاجة إلى شيء آخر وكان مسوقاً لإفادته قصداً فقط إذا كان الحكم المستفاد منه لا يتوقف بيانه على حكم آخر ، أو قصداً وتبعاً إذا كان المقصود الأصلي يتوقف على بيان حكم آخر مدلول أيضاً لهذا النص .

فمن أمثلة النوع الأول قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر »[3] دل هذا النص بعبارته على وجوب الصوم على كل مكلف علم بوجود شهر رمضان إذا لم يكن مريضاً أو مسافراً ، وهو المقصود الأصلي الذي سيق له هذا النص .

---

(١) سميت الألفاظ الدالة على معانيها عبارات لأنها تفسر ما في ضمير المتكلم بعد أن كان مستورا قبل التكلم بها . كما يقال : عبرت الرؤيا إذا فسرتها .

(٢) التعميم في السوق هو رأى المتقدمين من الأصوليين ، أما المتأخرون فقد قصروا السوق هنا على الأصلي ، وجعلوا ما سماه المتقدمون تبعاً بغير السوق له .

(٣) البقرة — ١٨٥

وقوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا »[1] دل بعبارته على وجوب الحج على كل مستطيع وهو المقصود الأصلي الذي سيق النص لإفادته

ومن ذلك قوله سبحانه : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النســـاء »[2] دل بعبارته على حكم واحد سيق النص لإفادته قصداً وهو تحريم نكاح ما نكح الآباء من النساء .

ومن أمثلة النوع الثاني قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا »[3] فإنه دل بعبارته على حل البيع وحرمة الربا ، وعلى نفي المماثلة بينهما ، وقد سيق لإفادتهما وإن كان الثاني هو المقصود الأصلي من سوقه ، لأن الآية نزلت للرد على القائلين « إنما البيع مثل الربا » والأول مقصود تبعاً لأن نفي المماثلة يتوقف على بيان حكمهما حتى يتوصل من اختلاف الحكمين إلى نفي التماثل . لأنه لازم متأخر لحل البيع وحرمة الربا .

وكذلك قوله جل شأنه : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة »[4] دل بعبارته على أحكام ثلاثة : حـــل النكاح ، وإباحة أكثر من واحدة في حدود أربع إذا أمن العدل بينهن ، والاقتصار على واحدة عند خوف عدم العدل ، وقد سيق لإفادة هذه الأحكام الثلاثة غير أن سوقه لإفادة الثاني والثالث أصلي كما يدل عليه سبب نزول

---

(١) آل عمران - ٩٧ .
(٢) النساء - ٢٢ .
(٣) البقرة - ٢٧٥ .
(٤) النساء - ٢ .

الآية[1] ، وسوقه لإفادة الأول وهو حل النكاح تبعي ، لأن إباحة التعـــدد ووجوب الاقتصار على واحدة عند خوف عدم العدل لا يتصور إلا إذا كان أصل النكاح حلالاً .

إشارة النص

هي اللفظ الدال بنفسه على معنى لم يسق لإفادته لا أصلاً ولا تبعاً ولكنه لازم للمعنى الذي سيق لإفادته ولا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته شرعـاً .

والمعنى الإشاري دل عليه اللفظ بنظمه وإن كان لازماً لمـــا سيق له فهو يشترك مع المعنى العباري في هذه الدلالة ويختلفان في أن المعنى العباري سيق الكلام لإفادته فكان ظاهراً من كل وجه ، والمعنى الإشاري لم يسق الكلام لإفادته لا أصلاً ولا تبعاً[2] فكان ظاهراً من وجه دون وجــه ، فمن جهة أنه

---

(١) فقد قيل في سبب نزولها : إنها نزلت بشأن الأوصياء الذين تحرجوا من الوصاية على اليتامى خوفا من الوقوع في ظلمهم بأكل شيء من أموالهم مع أنهم كانوا لا يتحرجـــون من ظلم الزوجات بالجمع بينهن دون حد معين وعدم العدل بينهن . فبين المولى لهم أن التحرج من ظلم اليتامى يقتضي الامتناع عن ظلم الزوجات لأن الظلم لا يختلف حكمه من موضع لآخر فأنزل قوله سبحانه « وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . . . الآية

فتكون الآية مسوقة لتحديد العدد المباح من النساء عند أمن العدل ، والاقتصار على الواحدة عند خوف عدمه .

(٢) يرى جمهور الأصوليين من الحنفية أن المعنى الأشارى لم يسق الكلام لإفادته لا أصلا ولا تبعا ، وخالف في ذلك صدر الشريعة ذاهبا إلى أن المعنى الإشاري مقصود للمتكلم ولكن=

مدلول للفظ ظاهر ، ومن جهة عدم سوق الكلام لإفادته فيه خفاء يحتـــاج إدراكه إلى تأمل لأنه لا يدرك صريحاً بل إشارة كما إذا قصد بالنظر إلى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة بأطراف العين من غير قصد ، فما يقابله هو المقصود بالنظر ، وما وقع عليه أطراف بصره مرئي بطريق الإشارة من غير قصد .

وهذا الخفاء في دلالة إشارة النص إن كان يزول بأدنى تأمل كانت الإشارة ظاهرة لا يختلف فيها ، وإن كان يحتاج الى دقـــة نظر وزيادة تأمل كانت الإشارة غامضة تختلف فيها الأفهام فقد يفطن لها بعض المجتهدين دون غيره .

فمن أمثلة الاشارة الظاهرة : قوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم » إلى قوله سبحانه « فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل »[1].

=بالتبع معللا ذلك بأن مالا يقصده المتكلم لا يعتد به . وكثير من الأحكام الشرعية ثابت بطريق الإشارة ، وكيف تثبت أحكام لم يقصدها الشارع أصلا ؟

ونحن نقول : إذا لاحظنا المعنى المراد بالسوق تبعاً الذى شرحناه في عبارة النص ، وهو أن الحكم المقصود إفادته بالسوق يستتبع حكماً آخر لأنه يتوقف عليه لا تجد لهذا القول معنى، لأن المدلول الإشاري هنا معنى لازم للمعنى الذى سيق له الكلام لا يتوقف هذا المقصود عليه حتى يكون مقصوداً بالسوق تبعاً، فإباحة الاتصال بالزوجة في جميع أجزاء الليل من رمضان لا يتوقف على صحة الإصباح جنباً ، وغاية ما فيه أنه معنى لازم له دل عليه اللفظ ، فإن فهمه الفقيه من اللفظ كان مدلولا شرعياً يجب العمل به ولا شيء في ذلك لأن الشـــارع كما أباح الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص أباحه في فهم النصوص ومدلولاتها .

على أن بعض الأحكام الثابتة بالإشارة وردت فيها نصوص أخرى دلت عليها .

(١) البقرة - ١٨٧ .

فقد دل هذا النص بعبارته على إباحة الاستمتاع بالزوجات والأكل والشرب في جميع أجزاء الليل إلى طلوع الفجر ، وهو المعنى الذي سيق النص لإفادته .

ودل بإشارته على صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب لأن إباحة الاتصال بالزوجة في جميع أجزاء الليل يستلزم أن يطلع عليه الفجر وهوجنب لأن الاغتسال لا يكون إلا بعد طلوع الفجر ، وإذا كان مكلفاً بالصوم من أول النهار فيجتمع له في هذا الوقت وصفا الجنابة والصوم ،وهذا يستلزم عدم تنافيهما فيصح الصوم معها .

هذا الرأي ومنها قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف»[1] .

فقد دلت الآية بعبارتها على أن نفقة الوالدات بأنواعها واجبة على الآباء ، لأنها سيقت لإفادته ، ودلت بطريق الإشارة-على ما عليه جمهور الأصوليين[2]-

---

(١) البقرة - ٢٣٣ .

(٢) ويرى بعض الأصوليين أنها من قبيل العبارة ، لأن لفظ اللام موضوع للاختصاص ومن أفراده اختصاص الأب بنسب الولد فتكون دلالته على هذا الاختصاص من قبيل الدلالة على الموضوع له وليست من قبيل الدلالة على اللازم ، ودلالة اللفظ على المعنى الموضوع له من قبيل العبارة لا الإشارة

وهذا الخلاف لا يترتب عليه ثمرة عملية لأن النسب مختص بالأب بالاتفاق فكونه ثابتاً بالعبارة أو الإشارة لا يؤثر فيه ، على أنه وردت أحاديث تفيد بعبارتها أن نسب الولد من اختصاص الأب دون غيره،غير أنه يلاحظ على هذه الرأي الثاني أنه جعل مناط التفرقة بين العبارة والإشارة هو الدلالة على الموضوع له في العبارة وعلى اللازم في الإشارة ، وليس الأمر كذلك باطراد لأن مناط التفرقة بينهما هو الدلالة على ما سيق له في العبارة ، والدلالة على مالم يسق له في الإشارة ، وقد اتفقوا على أن دلالة قوله تعالى :« وأحل الله البيع وحرم الربا » على التفرقة بينهما دلالة عبارة مع أنها دلالة على اللازم ،وهذه الآية التي معنا سيقت لبيان وجوب النفقة للوالدات على الأب المولود له ولم تسق لإفادة اختصاص الأب بالنسب .

على أن النسب إلى الأب دون الأم ، لأن النص أضاف الولد إليه بحرف اللام التي هي للملك ولا ملك للأب في الولد بالإجماع ، فيكون مختصاً به من حيث النسب ، والنسب لازم للمعنى الذى وضع له اللام فتكون دلالة إشارة ، ولأن هذا المعنى لم يسق الكلام لإفادته .

ويتبع ذلك أحكام منها : اختصاص الوالد بنفقة ولده لا يشاركه فيهـــا أحد ، لأنه لم يشاركه أحد في نسبه .

ومنها : أن للوالد حق تملك مال ولده عند الحاجة إليه بدون عوض ، وقد جاء هذا الحكم صريحاً في حديث : « أنت ومالك لأبيك » .

فهذه الأحكام ثابتة بطريق الإشارة لأنها لوازم لم يسق النص لإفادتها .

ومن أمثلة الأشارة الخفية التي يتوقف إدراكها على زيادة التأمل ودقـــة

الفهم قوله تعالى : « ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً وحمله وفصاله ثلاثون شهراً »[1] مع قوله جل شأنه : « ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين »[2] فإن كل واحدة منهما دلت بطريق العبارة على الوصية بالإحسان للوالدين وبيان فضل الأم وما تلاقيه من آلام في الحمل والرضاعة لأنها سيقت لذلك .

ودل مجموع الآيتين بطريق الإشارة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر حيث قدرت الأولى مدة الحمل والفصال بثلاثين شهراً ، وقدرت الثانية مـــدة

---

(١) الأحقاف - ١٥

(٢) لقمان - ١٤ .

الفصال بعامين ، ويطرح مدة الفصال من مجموع مدة الحمل والفصال يبقى للحمل ستة أشهر . وهي أقل مدة يتخلق فيها الجنين وتكمل أعضاؤه فيه .

فهذه الإشارة غامضة حيث خفيت على كبار الصحابة بينما تنبه لها عبد الله ابن عباس ولما أظهرها قبلوها منه بعد استحسانها .

وإذا كانت إشارة النص تدل على لازم المعنى اللغوي ويكتنفها الغموض احياناً فلا يستطيع كل أحد الوصول إليها ، بل هي قاصرة على أصحاب الملكات الفقهية الذين طال مرانهم وصفت قرائحهم وقويت فراستهم عكس عبارة النص فإن كل عارف باللغة ودقائقها يستطيع إدراك دلالتها .

الدال بالدلالة أو دلالة النص

هي اللفظ الدال على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في علة يدرك العالم باللغة أنها مناط الحكم دون حاجة إلى اجتهاد سواء كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المذكور أو مساوياً له ، بأن يرد عن الشارع كلام يدل بلفظه على حكم لعلة يعرفها العارف باللغة ، ويوجد شيء آخر سكت عنه النص يشترك مع المنصوص عليه في علته فيكون مدلولاً للفظ بواسطة تلك العلة فيثبت له الحكم الثابت للمنصوص .

فهي دلالة لغوية[1] دل اللفظ عليها بواسطة العلة المشتركة بين المنصوص

---

(١) يقول السرخسي في أصوله ج ١ ص ٢٤١ : فأما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي ومثله في أصول فخر الإسلام ج ١ .

والمسكوت عنه ،ولما كان الحكم في هذه الدلالة يؤخذ من معنى النص لا من لفظه سماها البعض (دلالة الدلالة)، كما سماها البعض (فحوى الخطاب). لأن فحوى الكلام معناه الذي يرمي إليه ويقصد به ، كما سماها البعض (لحن الخطاب)

والشافعية يسمونها « مفهوم الموافقة » لتوافق مدلول اللفظ في المسكوت عنه مع مدلوله في المنطوق ، وتسمية بعض الشافعية لها بالقياس الجلي لا تخلو من التساهل ، لأن العلة فيها تدرك باللغة ولا تحتاج إلى اجتهاد ، أما علة القياس فلا تدرك إلا بالاجتهاد[1] .

وأمثلة ذلك كثيرة : منها قوله تعالى في شأن الوالدين : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريما »[2] فهذا النص الكريم دل بعبارته على تحريم أن يقول الولد لوالديه « أف » ، وتحريم زجرهما بأي كلمة

---

(١) والفرق بينهما يرى جمهور الحنفية صحة إثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس لأنه لا مدخل للرأى في إثباتها . حيث أن الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هى أسبابها وفيها معنى الطهارة ، والكفارة شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب أسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ،ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الأجرام ومايصلح جزاء لها فلا يمكن إثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأي ، بخلاف الدلالة فإن مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة .

ولهذا خصوا المنع بالقياس المستنبط العلة الذي وقع الاختلاف فيه ، أما منصوص العلة فهو بمنزلة دلالة النص،ولهذا اعترف بحجيته كثير من منكرى حجية القياس . راجع شرح المنار وحواشيه ص ٥٣٠ .

(٢) الأسراء - ٢٣ .

تدل عليه ، وهـــذا التحريم ليس لذات اللفظ بل لما فيه من إيذاء الوالدين وإيلامهما .

يفهم ذلك كله من يعرف اللغة فكان المقصود النهي عن الإيذاء ، وهو موجود في أمور أخرى كثيرة كالشتم والضرب والحبس والتشهير بهما بل هو فيها أشد مما ورد به النص فيتناولها النص بمعناه ويثبت لها التحريم ثبوتاً أولوياً لأن العلة فيها أقوى مما في المنصوص عليه .

ومنه قوله جل شأنه : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت »[1] .

فقد حرمت الآية فيما حرمت بعبارتها زواج العمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت،ولم تعرض بعبارتها للجدات وبنات الأولاد ، ولمـــا كانت علة التحريم هى القرابة النسبية القريبة المقتضية للإعزاز والتكريم وهي موجودة في الجدات وبنات الأولاد، بل هي فيهن أوفر ممـــا في العمات والخالات وبنات الأخوة والأخوات ، فيدل النص بواسطة هـــذه العلة على تحريمهن بالطريق الأولى ، لأن تلك العلة لا يتوقف فهمها على الاجتهاد ، بل يعرفها كل من يعرف اللغـــة .

ومن أمثلتها قوله سبحانه : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنمـــا يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً »[2] فإنه يدل بعبارته على تحريم أكل أموال اليتيم ظلماً ، وعلة هذا التحريم هي إتلاف المال وتضييعه على صاحبه

(١) النساء - ٢٣ .

(٢) النساء - ١٠ .

العاجز عن المحافظة عليه والدفاع عنه يفهم ذلك العارف باللغة ودلالة ألفاظها ، وهذه العلة موجودة في أمـــور أخرى سكت عنها النص كإحراقه وتبديده والتقصير في المحافظة عليه فتكون حراماً كالأكل المنصوص عليه .

الدال بالاقتضاء أو اقتضاء النص

هو اللفظ الدال على لازم لمعناه يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته شرعـــاً .

وسمي هذا اقتضاء لأن الاقتضاء معناه الطلب والاستدعاء ، وما يدل عليه الكلام هنا يتطلبه ويستدعيه صدق الكلام أو صحته شرعاً .

مثال ما يتوقف عليه صدق الكلام شرعاً فيدل عليه الكلام ضرورة صدقه قول رسول الله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فهذه الأمور التي أخبر الرسول برفعها واقعة من الأمة والرسول صادق في خبره لا محالة فلابد لصدقه من تقدير شيء في الكلام يحقق صدقه كالأثم أو الحكم فيصير التقدير رفع عن أمتي أثم الخطأ ، الخ . وحينئذ تكون دلالة الكلام على كلمة الأثم من قبيل دلالة الاقتضاء وبها يصدق الكلام ويتفق مع الواقع[1].

---

(١) ولما كان التقدير لأجل ضرورة صدق الكلام فيقتصر على ما تندفع به الضرورة فإذا كان المقدر عاما يكتفي منه بفرد فلو قدرنا حكم الخطأ اكتفي منه بالأخروي وهـــو الأثم كما ذهب إليه الحنفية ووافقهم الغزالي في ذلك فيقول : لا عموم للمقتضي . والشافعية يذهبون إلى عمومه ويتفرع على ذلك أن من تكلم في صلاته خطأ أو نسيانا بطلت صلاته عند الحنفية قليلا كان الكلام أو كثيرا . ولا تبطل عند الشافعية إذا كان الكلام قليلا عملا بعموم المقتضي .

كما يتفرع عليه أيضاً من أكل خطئاً أو مكرهاً وهو صائم فعليه القضاء عند الحنفية ولولا

ومثال ما يتوقف عليه صحة الكلام شرعاً : فيجب تقديره ضرورة صحته الشرعية . قول القائل لمالك سيارة : هب هذه السيارة لفلان مني بألفين ، فإن هذا الكلام يقتضي البيع أولاً ، لأن الإنســـان لا يهب لغيره إلا ما يملكه ، فيقدر سبب الملك وهو البيـع هنا بدلالة قوله بألفين .

والحكم الثابت بالاقتضاء ثابت بظاهر اللفظ لا بالرأي كما في الأنواع الثلاثة السابقة. وإن كان أقل منها في القوة ، لأن الثابت بالأنواع الثلاثة ثابت لغة بلا ضرورة ، والثابت بالاقتضاء ثابت بضرورة صدق الكلام أو صحته شرعا للحاجة إلى إثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة .

وورود حديث في الناسي لوجب عليه القضاء ، والحديث هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم من أكل وشرب ناسياً « تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك » ولذلك قالوا : إنه ثابت استحساناً على خلاف القياس ، والشافعية يقولون : إن المخطيء والمكره لا قضاء عليهما عملا بعموم المقتضي وقياساً على الناسي .

ونحن نقول للقائلين بعموم المقتضى : ماذا تقولون في قوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله » المثبت للحكم الدنيوي في القتل الخطأ ، وماذا تقولون في الحديث الذى رواه النسائي والترمذي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » وقصته كما يقول أبو قتادة : « ذكروا النبي صلّى الله عليه وسلم نومهم عن الصلاة فقال : « إنه ليس في النوم تفريط إنما التفريط في اليقظة فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها » .

ومما تجب ملاحظته هنا أن متقدمي الحنفية هم الذين جعلوا هذا الحديث من المقتضي ، أما المتأخرون منهم فقد جعلوه من المحذوف وهو غير المقتضي ، وكان مقتضي ذلك أن يقولوا بعمومه ولكنهم نفوا عمومه من جهة أخرى فقالوا : إن لفظ «حكم» من المشترك والمشترك لا عموم له عند الحنفية كما قدمنا في باب المشترك .

ترتيب هـذه الأنواع

وقد رتب الحنفية تلك الأنواع حسب قوة الدلالة وضعفها فقالوا : إن دلالة العبارة أقوى من دلالة الإشارة ، لأن العبارة تدل بنفسها على حكم مقصود من سوق النص ، والإشارة تدل على حكم غير مقصود من سوقه .

والإشارة أقـوى من الدلالة ، لأن في الإشارة اللفظ يدل بنفسه وصيغته بدون واسطة ، وفي الدلالة اللفظ يدل بواسطة المعنى الذي شرع الحكم لأجله ، وما يدل بنفسه أقوى مما يدل بواسطة .

ودلالة النص أقوى من الاقتضاء ، لأن الثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة كما قلنا .

ولا يظهر لهذا التفاوت أثر في إثبات الحكم بها ، وإنما يظهر أثره عند وجود التعارض الظاهري بينها ، فإذا تعارضت الإشارة مع العبارة قدمت العبـارة ، وهكذا بقية الأنواع .

مثال تعارض العبارة مع الأشارة قوله تعالى : « ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحرّ بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى »[1] مـع قوله جل شأنه : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً »[2] فقـد دل النص الأول بعبارته على

(١) البقرة — ١٧٨

(٢) النساء — ٩٣

وجوب القصاص في القتل العمد ، ودل الثاني بإشارته على أنه لا قصاص عليه ، لأنه دل بعبارته على أن جزاءه أخروي من الخلود في النار وغضب الله عليه وإعداده له العذاب العظيم واقتصر على ذلك ، والاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر ، فاقتصاره على العقوبة الأخروية يفيد بإشارته إلى أنه لا جزاء عليه في الدنيا ، فتتعارض الآيتان[1] عبارة الأولى المفيدة للعقوبة الدنيوية ، وإشارة الثانية النافية لها فتقدم الأولى لقوتها .

ومنه قالوا في التعارض بين قوله تعالى : «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فإنه دل بطريق الإشارة على أن الأب مقدم في حق الأنفاق من مال الابن على من سواه ممن لهم حق النفقة عليه بما في ذلك الأم ، فإن كان الولد لا يستطيع الإنفاق إلا على أحد أبويه قدم الأب على الأم .

وهذا يتعارض مع ما دل عليه الحديث الذي رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: «من أحق الناس بحسن صحابتي يارسول الله ؟ فقال : « أمك » قال : ثم مَن ؟ قال « أمك » قال: ثم مَن ؟قال« أمك » قال ثم مَن ؟ قال « أبوك » فإنه يدل بعبارته على أن الأم مقدمة في البر على الأب وهو عام يشتمل الإنفاق عليها فتكون الأم أولى بالنفقة من الأب عند عدم قدرة الولد على الإنفاق إلا على واحد منهما وهما عاجـــزان عن الكسب

---

(١) ويمكن أن يقال : إنه لا تعارض بينهما ، لأن الله بين عقوبة القتل الخطأ في الدنيا ولم يبين ذلك في آية أخرى ، ولما ذكر ذلك بين عقوبة القتل عمدا في الآخرة ليفيد أن الخطــأ لا عقوبة عليه في الآخرة ، ولم يبين عقوبته في الدنيا لأنهــا ذكرت في آية أخرى وهي آية القصاص .

والإنفاق على نفسهما . وهو الرأي الراجح في المذهب الحنفي[١] .

ومثال تعارض دلالة النص مع إشارة النص : أن الإمام الشافعي قال بوجوب الكفارة في القتل العمد بدلالة النص في قوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة » مبيناً ذلك بأنه إذا وجبت الكفارة في القتل الخطأ مع وجود العذر حيث لم يوجد فيه قصد القتل كان وجوبها في القتل العمد أولى لعدم العذر حيث وجد فيه قصد القتل .

والحنفية يذهبون إلى أن هذه الدلالة يعارضها الإشارة في قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيما » فإنه يدل بطريق الإشارة على عدم وجوب الكفارة في القتل العمد ، لأنه يفهم من الاقتصار في مقام البيان على هذا الجزاء الحصر فيه فتعارضت الإشارة والدلالة فتقدم الإشارة لقوتها.

ولا يقال : إنه وجب القصاص بقوله تعالى : « كتب عليكم القصاص في القتلى ... » الآية فلا حصر لأن الآية أفادت أن كل جزائه أخروي بعبارتها ، وأفادت بإشارتها عدم وجود غيره من كفارة أو قصاص ، لكن هذه الإشارة عارضتها العبارة الدالة على وجوب القصاص وهي أقوى منها فثبت القصاص ، وعارضتها الدلالة في وجوب الكفارة وهي أضعف منها فلا تثبت[٢].

---

(١) ولهم رأيان آخران : أحدهما أن الأب أولى ، وثانيهما أن ما بقي من الولد يقسم بين الأب والأم .

(٢) ويمكن أن يقال من ناحية أخرى : أن القتل الخطأ وجبت فيه الكفارة لتمحو أثر التقصير الذي ارتكبه حتى لا يكون عليه عقوبة في الآخرة ، أما القتل العمد فصاحبه مخلد في جهنم كما أخبرت الآية فأي فائدة من وجوب الكفارة ؟ =

هذا ولم يوجد مثال صحيح للتعارض بين دلالة الاقتضاء وغيرها من الدلالات في النصوص الشرعية[1] .

على أن الجملة الموجبة للكفارة في الخطأ لا تدرك بمجرد معرفة اللغة حتى تكون الدلالة هنا من دلالة النص وإلا لأدركها كل من يعرف اللغة ولم يوجد فيها خلاف لما قيل إنها أقوى في المسكوت من المنطوق .

(١) راجع التحرير بشرح التيسير وكشف الأسرار .

مسلك غير الحنفية في التقسيم

وهم الشافعية ومن وافقهم من المالكية والحنابلة

قسم هؤلاء دلالة الألفاظ على معانيها إلى قسمين : دلالة المنطوق ودلالة المفهوم .

فدلالة المنطوق هي : دلالة اللفظ على حكم ما ذكر في الكلام ونطق به . سواء كان هذا المدلول كل المعنى الذي وضع له اللفظ أو جزؤه أو لازمه ، فهي تعم الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام ، ولذلك قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح .

فالصريح : هو دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ولو بطريق التضمن، وهو قريب[1] من عبارة النص عند الحنفية .

---

(١) إنما قلنا إنه قريب من عبارة النص ولم نقل إنه يقابلها أو أنه عينها كما قال بعض الكاتبين لأن عبارة النص عند الحنفية — كما قدمنا — هي اللفظ الدال على ما سيق له ولو تبعا سواء كان المدلول هو المعنى الموضوع له أو لازمه كما في دلالة قوله تعالى « وأحل الله البيع وحرم الربا » على نفي المماثلة بين البيع والربا وهو أمر لازم لحل البيع وحرمة الربا ولكنه لازم متأخر فهي أوسع دائرة من المنطوق الصريح عند غيرهم .

وغير الصريح : هو دلالة اللفظ على حكم بطريق الالتزام أي دلالة على اللازم . وكان غير صريح لأن اللفظ لم يوضع له[1] .

وهذا اللازم قد يكون مقصوداً للتكلم باللفظ ، وقد لا يكون مقصوداً منه فدلالته على غير المقصود هو دلالة الإشارة عند الحنفية . وتقدمت أمثلته . في إشارة النص .

ودلالته على اللازم المقصود، إما أن يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أولا ، فإن توقف عليه صدق الكلام أو صحته فهو دلالة الاقتضاء عند الحنفية وإن كانوا زادوا عليه ما يتوقف عليه صحته عقلاً وهو المسمى بالمحذوف نحو قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » فإنه يدل على محذوف تقديره « فأفطر »، وكذلك قوله جل شأنه « فاسأل القرية » أي أهل القرية والثاني : وهو اللازم المقصود الذي لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته ويسمونه دلالة الإيماء أو التنبيه. وهي اقتران الوصف بحكم بحيث لو لم يكن هو أو نظيره علة لكان الاقتران به بعيداً . نحو قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فإنه يدل على أن الزنى علة لوجوب الجلد ، وسمي هذا منطوقاً لأن المعنى فهم من دلالة اللفظ نطقاً .

ودلالة المفهوم : وهي دلالة اللفظ على حكم ما لم يذكر في الكلام ولم ينطق به . وسمي هذا مفهوماً لأن الحكم فهم من اللفظ بواسطة شيء آخر كعلة الحكم أو انتفاء القيد في المنطوق به.

---

(١) ولما فيه من الخفاء قال بعضهم : إنه من دلالة المفهوم لا المنطوق .. راجع المنهاج للبيضاوي.

ودلالة المفهوم نوعان : مفهوم الموافقة ، ومفهوم المخالفة .

مفهوم الموافقة : هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه لاشتراكه مع المنطوق في علة الحكم التي تفهم بمجرد معرفة اللغة من غير احتياج إلى اجتهاد . سواء كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً له تبعاً لقوة العلة في المسكوت أو مساواتها لما في المنطوق .

ويسمون الأول بفحوى الخطاب ، والثانية بلحن الخطاب .

وبعض الشافعية يجعل ذلك من القيـــاس ، ويسمونه القياس الجلى كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

ومفهوم الموافقة هو دلالة النص عند الحنفية . وأمثلته تقدمت بنوعيها.
وسمي مفهوم موافقة ، لأن حكم المسكوت عنه موافق لحـكم المنطوق به .

وهذا متفق على حجيته بين الحنفية والشافعية وموافقيهم وإن اختلفوا في اسمه .

وإذا كان حجة ثبتت به الأحكام الشرعية كما ثبتت بالمنطوق لأن اللغة ناطقة بذلك .

فقد اتفقوا على تحـــريم ضرب الوالدين فهماً من تحريم التأفيف لهما ، كما فهموا من تحريم أكل مال اليتيم تحريم إحراقه أو تبديده ، كما فهموا من قول رسول الله ﷺ « من سرق عصا مسلم فعليه ردها » وجوب رد ما زاد عنها في القيمة .

مفهوم المخالفة : وهو دلالة اللفظ على انتفاء حكم المنطوق عن المسكوت

عنه لانتفاء قيدمعتبر في ذلك الحكم . ويسمى دليل الخطاب لأن الخطاب هـــو الذي دل عليه بواسطة انتفاء القيد من الوصفية أو الشرطية وغيرها ..

ومفهوم المخالفة يتحقق إذا كان في الكلام ما يفيد تخصيص المنطوق بالحكم كالصفة والشرط والغاية والعدد وغيرها ولتنوع القيد فيه تنوع إلى أنواع .

أنواع مفهوم المخالفة

مفهوم الصفة : وهو دلالة الكلام الموصوف بصفة على ثبوت نقيض حكم الموصوف للخالي من تلك الصفة .

ولا يراد بالصفة هنا خصوص النعت النحوي،بل هي أعم من ذلك فتشمل النعت نحو حديث:« في الغنم السائمة زكاة » ، والمضاف كـرواية « في سائمة الغنم زكاة » ، وظرف الزمان نحو حديث : « من باع نخلا بعد أن تؤبرفثمرتها للبايع إلا أن يشترطها المبتاع »[١] .

ويشترط في الصفة التي لها مفهوم : أن تكون مخصصة كالأمثلة السابقة فإنها مخصصة للموصوف بنوع أو حال من أحواله ، فإن كانت كاشفة بمعنى أنها مبينة لحقيقة الموصوف كقوله تعالى:«إن الإنسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعاً » فإنها كاشفة عن طبيعة الإنسان ، وكذلك إذا كانت للمدح أو للذم أو للتأكيد أو مفيدة أي فائدة غير تخصيص المذكور بالحكم لا يكون لها مفهوم .

---

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي.

ومن أمثلة الصفة المخصصة التي لها مفهوم عند القائلين به :

قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات »[1] فهذا النص يدل بمنطوقه على أن المسلم إذا لم يكن قادراً على الزواج بالحرائر يحل له الزواج بالإماء المؤمنات، ويدل بمفهومه المخالف على أنه يحرم عليه الزواج بالإماء الكافرات عند عدم القدرة على زواج الحرائر لانتفاء الوصف فيه . عند الشافعية ومن وافقهم

ومنها الحديث الذي رواه البخاري وأبو داود والنسائي وغيرهم «لي[2] الواحد يحل عرضه وعقوبته » وفي رواية « مطل الغني ظلم » فإنه يدل بمنطوقه على أن مماطلة المدين القادر على الأداء يحل للدائن أن يتكلم في حقه بأن يقول: مطلني أو ظلمني ، وللقاضي عقوبته إذا رفع الأمر إليه .

ويدل بمفهومه المخالف على أن مماطلة المدين العاجز عن أداء ما عليه لاتبيح عرضه لدائنه ليتكلم فيه ، ولا تجوز عقوبته لانتفاء الوصف المبيح لذلك .

مفهوم الشرط : وهو دلالة الكلام المفيد لحكم معلق على شرط ثبوت نقيض هذا الحكم عند انعدام الشرط .

والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي ـ وهو ما دخل عليه أداة من أدوات الشرط كإن وإذا ـ كقوله تعالى: « وإن كن أولات حمـــل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن »[3] فإن هذه الآية تدل بمنطوقها على وجوب النفقة للمعتدة إن كانت حاملا ، وتدل بمفهومها المخالف على عدم وجوبها عند عـــدم الحمل لانتفاء الشرط الذى علق عليه الحكم في المنطوق عند القائلين بمفهوم المخالفة .

---

(١) النساء ـ ٢٥

(٢) ليه · مطله وهو مدافعته وتعلله في أداء الحق الذي عليه

(٣) الطلاق ـ ٦

مفهوم الغاية : وهو دلالة الكلام المقيد بغاية على انتفاء الحكم المستفاد منه وثبوت نقيضه لما بعد الغاية . مثل قوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل »[1] . فهذا النص يدل بمنطوقه على إباحة الأكل والشرب في ليالي رمضان إلى الفجر ويدل بمفهومه المخالف على نقيض هذا الحكم وهو حرمة الأكل والشرب بعد هذه الغاية وهي طلوع الفجر بدلالة لفظ حتى التي تدل على أن ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها .

كما يدل بمنطوقه على وجوب الصيام من طلوع الفجر إلى الليل الذي يبدأ بغروب الشمس ، ويدل بمفهومه المخالف على انتفاء هذا الوجوب بعد غروب الشمس . بدلالة لفظ إلى الدالة على أن ما بعدها غاية لما بعدها[2] .

ومنه قوله جل شأنه: «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره»[3]. فإن الآية تدل بمنطوقها على حرمة المطلقة ثلاثاً على مطلقها حتى تتزوج غيره ، كما تدل بمفهومها المخالف على حلها له بعد زواجها من غيره .

مفهوم العدد : وهو دلالة الكلام المقيد بعدد مخصوص على انتفاء الحكم عما وراء العدد وإثبات نقيضه له . كقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم

---

(١) البقرة - ١٨٧ .

(٢) يقول أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد ص١٥٦ : إن قوله تعالى « ثم أتموا الصيام إلى الليل » يجري مجرى أن يقول : « صوموا صوماً غايته ونهايته وآخره وطرفه الليل لأن إلى موضوعه للغاية والحد ، ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصيام بعد مجيء الليل .

(٣) البقرة - ٢٣٠ .

لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة »[1] فإن الآية دلت بمنطوقها على وجوب جلد القاذف للمحصنات ثمانين جلدة ، ودلت بمفهومها المخالف على أن الزيادة على هذا لا تجوز ، وكذلك الاقتصار على أقل منه [2].

ومنه ما رواه أحمد والدارمي عن رسول الله ﷺ أنه قال : « في خمس من

---

(١) النور - ٤

(٢) ولأبى الحسين البصرى المعتزلى في كتابه المعتمد ص ١٥٧ تفصيل في التقييد بالعدد خلاص منه إلى أن تعليق الحكم على العدد لا يدل على نفي ما زاد عليه أو نقص عنه ولا على إثبات ما زاد عليه أو نقص إلا باعتبار زائد وإليك خلاصته :

إنه لا يدل على نفي الحكم عن الزيادة لجواز أن يكون في تعليقه فائدة سوى نفيه عن الزيادة ، وقد يدل على ثبوت الحكم في الزيادة من جهة الأولى كحديث « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا » فعلم منه أن ما زاد عليها أولى بأن لا يحمل الخبث لأن القلتين موجودتان في الثلاث وزيادة . ولو حظر الله علينا جلد الزاني مائة لكان حظر ما زاد على المائة أولى لأن المائة موجودة في المائتين وزيادة، فأما إذا أباحنا جلد الزاني مائة جلدة أو أوجبه علينا فإنه لا يدل على حكم ما زاد على ذلك لأنه ليس في اللفظ ذكر الزيادة ولا يقتضيه من جهة الأولى والفائدة .

وأما دلالته على حكم ما نقص عن العدد لأنه داخل تحته . فإن كان الحكم إيجاباً فإنه يدل على وجوب ما نقص عنه لأنه داخل فيه . ويمنع الاقتصار على ما دونه لأن الأمر قد أوجب استكمال العدد كما في حد الزنى والقذف .

وإن كان الحكم المعلق على العدد إباحة فإنه يدل على إباحة ما دونه مما دخـل تحته ولا يدل على إباحة ما دونه مما لم يدخل تحته ، فلو أباح جلد الزاني مائة دل على إباحة جلد خمسين لأنها داخلة تحته ، ولو أباح لنا استعمال القلتين إذا وقعت فيهما نجاسة فإنه لا يدل=

الإبل شاة » فإن تقييد وجوب الشاة بخمس من الإبل يدل بمفهومه المخالف على نفي وجوب الزكاة في الإبل إذا كانت أقل من خمس .

مفهوم اللقب : وهو دلالة الكلام الذي أضيف فيه الحكم إلى اسم جامد على انتفاء الحكم عن غيره .

والمراد باللقب هنا هو الاسم أعم من أن يكون لقباً أو اسم جنس كما لو قيل في الغنم زكاة ، فإنه يدل على وجوب الزكاة في الغنم ، ويدل بمفهومه على انتفاء الزكاة عن غير الغنم .

وهذا النوع من المفهوم المخالف لم يقل به إلا قلة قليلة من القائلين بمفهوم المخالفة كالدقاق والصيرفي من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية .

ورفضه جمهور القائلين بحجية المفهوم المخالف ، لأن أساس اعتبارهم للمفهوم المخالف أن القيد في الكلام لابد أن تكون له فائدة وإلا كان ذكره عبثاً ، فإن لم تظهر له فائدة جعلت فائدته انتفاء الحكم عند انتفائه ، وذكر اللقب في الكلام لا يحتاج إلى هذه الفائدة ، لأنه لو سقط من الكلام اختل ، فذكره محقق للفائدة وهي الحكم عليه فلا حاجة إلى اعتبار مفهوم له .

على إباحة القلة التي وقع فيها نجاسة لأنها ليست داخلة تحت القلتين ، وكذلك لو أباح الحكم بشهادة شاهدين لا يجوز الحكم بشهادة واحد .

وأما تعليق الحظر بالعدد فإنه لا يدل على حكم ما دونه إلا من جهة الأولى ، فلو حظر علينا استعمال قلتين وقعت فيهما نجاسة لكان حظر قلة واحدة وقعت فيها نجاسة أولى ، ولو حظر علينا جلد الزاني مائة لم يدل على حظر ما دونه ولا على إباحته بل هو موقوف على الدليل ، فدل ذلك على أن تعليق الحكم على العدد لا يدل على نفي ما زاد عليه أو نقص عنه ولا على إثبات ما زاد عليه أو نقص إلا باعتبار زائد .

وهذه المفاهيم ليست كلها في درجة واحدة عند القائلين بحجية المفهوم بل تتفاوت في القوة . فبعضها أقوى من الآخر ، فأقواها مفهوم الغاية ، ثم الشرط ، ثم الصفة ، ثم العدد ، وثمرة هـــذا الاختلاف تظهر في الترجيح عند التعارض بينها .

ولهذا الاختلاف بينها في القوة وجدنا بعض النافين لمفهوم العدد يقول بمفهوم الصفة ، وبعض النافين لمفهوم الصفة يقول بمفهوم الشرط ، وبعض المنــكرين لمفهوم الشرط يقول بمفهوم الغاية[1] .

ولا يعنينا هنا تحقيق نسبة الآراء لأصحابها لأنه يشوبها الاضطراب في بعض الأنواع ،ويكفينا القول المشهور وهو أن القائلين به جمهور الشافعية ، والنافين له جمهور الحنفية ،مع ملاحظة أن مفهوم الشرط والغاية والعدد كلها ترجع إلى الصفة معنى ، لأن المقصود من الصفة تخصيص المنطوق وهو حاصل في الكل . لذلك نجد أكثر الأدلة واردة على المقيد بصفة .

وإذا ثبت لهم مفهوم الصفة ثبت بالتالي مفهومي الشرط والغاية لأنهما أقوى منه ،وعلى هذا الأساس نسوق الاستدلال لكل من الرأيين .

---

(١) فمفهوم الصفة قال به جمهور المالكية والشافعية والحنابلة والأشعري وجماعة من المعتزلة وبعض أهل اللغة ونفاه مطلقاً الحنفية وبعض المالكية والغزالي والآمدي من الشافعية وبعض أهل اللغة والمعتزلة، وفصل إمام الحرمين بين الوصف المناسب وغــيره فجعله حجة في الأولى « كفي الغنم السائمة زكاة » وغير حجة في الثاني « كفي الغنم البيضاء زكاة » .

ومفهوم الشرط . قال به كل من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالكرخي من الحنفية وأبي الحسين البصري من المعتزلة .

ومفهوم الغاية . قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض المنكرين له كالغزالي وأبي بكر الباقلاني .

وقبل سوق الأدلة نضع أمام القارىء الأمور الآتية وهي كلها موضع وفاق :

١ - إن الكلام المقيد بوصف أو غاية أو شرط أو عدد يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم للمقيد بهذا القيد .

٢ - وورود القيد في الكلام لابد له من فائدة وإلا كان وروده عبثاً يصان عنه كلام الشارع الحكيم، بل ويصان عنه كلام العقلاء من البشر .

٣ - إذا كان للقيد الذي قيد به حكم المنطوق فائدة أخرى غير انتفاء الحكم عن المجرد من ذلك القيد لا يكون له مفهوم فلا يدل على انتفاء الحكم عن المسكوت بل يكون حكم المقيد ثابتاً للمجرد من القيد.

٤ - لا أعتبار للمفهوم فيما إذا وجد دليل خاص في المسكوت عنه يثبت له حكما غير حكم المنطوق ، كل هذه الأمور لا خلاف فيها ، وإنما الخلاف بينهم فيما إذا لم تظهر للمجتهد فائدة أخرى للقيد غير نفي الحكم عن المجرد من القيد وإثبات نقيض حكم المنطوق له هل تثبت هذه الفائدة ويكون الكلام المقيد حينئذ دل على حكمين . أحدهما بمنطوقه للمقيد بذلك القيد ، وثانيهما بمفهومه وهو نقيض الأول للمجرد من القيد ، ويكون كل منهما حكماً شرعياً ولا يحتاج المسكوت عنه إلى دليل آخر يثبت حكمه . بهذا قال جمهور الشافعية ومن وافقهم .

أو أن الكلام دل على حكم واحد للمقيد ، أما انتفاؤه عن المسكوت فبدليل آخر إن وجد، أو يرجع فيه إلى الأصل[1] وبهذا قال جمهور الحنفية .

---

(١) وهذا الأصل يختلف عندهم . فهم يردون حكم مفهومي الصفة والشرط إلى الاصل وهو

ومن هنا شرط القائلون بالمفهوم في اعتباره شرطين :

أحدهما : ألا يظهر للقيد فائدة أخرى غير نفي الحكم عن المسكوت عنه مما يشعر أن الحكم ليس مرتبطاً بهذا القيد وأن التقييد كان لغرض آخر[1].

وثانيهما : ألا يعارض المفهوم ما هو أرجح منه كدلالة المنطوق أو المفهوم الموافق أو القياس الجلي ، لكنه إذا عارضه قياس خفي تعارض معه في الظاهر من المذهب الشافعي .

العدم الأصلي بحكم الاستصحاب وإبقاء ما كان على ما كان ، وإنما أخرج المنطوق من ذلك الحكم الأصلي لمكان النطق المصرح بخلافه فما سواه أبقي على حاله إلا لدليل يدل على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت .

ويضيفون حكم ما بعد الغاية وما وراء العدد إلى الأصل الذي قرره الشرع من العمومات وغيرها .

(1) حجوركم من هذه الأغراض :

١ – أن يكون المقصود منه الامتنان وإظهار فضل الله على خلقه كقوله تعالى: « وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً » النحل – ١٤ فإن وصف اللحم بالطرى إنما جاء امتنانا من الله على عباده فلا يدل بمفهومه المخالف على منع الأكل من السمك غير الطرى.

٢ – أن يكون خرج مخرج الغالب فيكون المقصود منه موافقة ما عليه الغالب عندالناس كما في قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم » النساء – ٢٣ ، فإن وصف الربائب بكونهن في الحجور لا يدل على الحل إذا لم يكن في الحجور ، لأن هذا الوصف جرى على غالب ما عليه الناس . وهو أن زوج الأم يرعى بنتها ويقوم برعايتها .

٣ – أن يكون للتنفير مما اعتاده الناس،والتشنيع عليهم فيما جرى عليه التعامل بينهم كما في قوله تعالى: « يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة » آل عمران – ١٣٠ ، فلا يدل على جواز الربا إذا لم يكن كذلك لأنه جاء للتنفير من الربا الشائع عندهم ، ولأنه جاء جواباً لسؤال عن ربا الجاهلية فلا مفهوم له .

الادلة

استدل القائلون بمفهوم المخالفة بما يلي :

أولا : ما رواه مسلم وأبو داود من أن يعلي بن أمية قال لعمر بن الخطاب:

ما بالنا نقصر وقد أمنا فهماً من قوله تعالى : « وإذا ضربتم في الأرض فليس

على أن آية البقرة جاءت قاطعة في تحريم كل ربا وأعلنت الحرب على المرابين من الله ورسوله .

ومنه قوله تعالى : « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً » النور - ٣٣ ، فإنه قصد به الزجز عما كانوا عليه فلا مفهوم له ، على أن الإكراه لا يتحقق إلا في حالة أرادة الإماء للتحصن ، أما إذا لم يردن ذلك فلا يتحقق فيه إكراه.

٤ - أن يكون المقصود منه المبالغة والتكثير كما في قوله تعالى: «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم» التوبة - ٨٠ فإن العدد هنا لامفهوم له ، لأن الغرض من ذكر السبعين الدلالة على المبالغة في اليأس وقطع الطمع في الغفران لأنه مهما بالغ في الاستغفار فلن يغفر الله لهم .

٥ - أن يكون المقصود منه بيان حالة مسئول عنها كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في الإبل السائمة فقال بناء على السؤال : « في الإبل السائمة زكاة » فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم .

٦ - أن تكون البلوى قد وقعت بالصفة المذكورة وما عداها لم يشتبه على الناس فيفيد الخطاب بالصفة نحو قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق » الإسراء - ٣١ فإن الناس لم يشتبهوا في عدم حل القتل في غير هذه الحالة . وقد كان القتل للأولاد خشية الفقر فجاء النص مبينا حكم هذه الحالة .

عليكم جناح أن تقصروا من الصلاه إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا » فقال له : عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » .

فقد فهم يعلي من الآية أن التقييد بالشرط يدل على انتفاء الحكم وهو القصر عند انتفائه ، فهم ذلك وهو العربي العارف بالأساليب العربية ودلالتها على معانيها ، ولم ينكر عليه عمر هذا الفهم بل وافقه فقال له : عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فأجابه : بأن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته .

ففهم يعلي ، وموافقة عمر له في هذا الفهم ، وسؤال النبي وجوابه يدل على أن اللغة التي نزل بها القرآن تفيد انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط الذي قيد به الحكم وهو معنى دلالة المفهوم المخالف .

ثانيا : إنه ثبت بالنقل عن أبي عبيد القاسم بن سلام الكوفي والشافعي وهما إمامان في اللغة أنهما فهما من قول رسول الله ﷺ : « ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته » وقوله : « مطل الغني ظلم » أن ليّ غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته ، وأن مماطلة غير الغني ليست ظلماً ، ولولا أن هذا المعنى هو ما تفيده اللغة ما فهماه ، ولما نقله عنهما الكثير من العلماء .

ثالثا : إن تقييد الحكم بوصف أو بغيره لابد له من فائدة بالاتفاق ، فإذا لم تظهر له فائدة أخرى غير نفي الحكم عن المسكوت حمل عليه لئلا يخلو القيد من الفائدة[1] .

---

(١) وفي هذا يقول الإمام الشافعي كما نقله إمام الحرمين في البرهان ص ٢٩٠،٢٢٨ : إذا خصص الشارع موصوفاً بالذكر فلاشك أنه لا يحمل تخصيصه على وفاق من غير انتحاء قصد التخصيص ، ←

واحتمال وجود فائدة أخرى مجرد احتمال لا يؤثر في دلالته على ذلك النفي لأن الفرض أن المجتهد بذل أقصى ما في وسعه فلم يجد غيرها ، ويكفي عدم وجدانه غير هذه الفائدة لثبوت ظنه ، لأننا لا ندعي أنه يدل قطعاً على نفي الحكم عن غير المقيد .

أما النافون لحجية مفهوم المخالفة : فقد اعتمدوا في نفيهم على أمرين :

أولهما : أن دعوى دلالة الكلام المقيد على نفي الحكم عن الخالي من القيد أمر لغوي ولم يوجد ما يثبته .

لأن طريق معرفة اللغة النقل لا العقل . والنقل لا يكفي فيه أخبار الآحاد بل لابد من التواتر ، وهو غير متوفر في هذه المسألة بالاتفاق ، لأن نقلهم عن أبي عبيد والشافعي ، فهو خبر آحاد لا تثبت به اللغة مع احتمال أنهما قالا ذلك اجتهاداً . وهو الظاهر من العبارة المنقولة عنهما .

وفيه احتمال آخر . وهو أن فهمهما نشأ من أن الأصل حظر العرض

وإجراء الكلام من غير تجريد القصد إليه يزري بأوساط الناس فكيف بسيد الخليقة ، فإذا تبين أنه إذا خصص فقد قصد إلى التخصيص ، فينبني على ذلك وأن قصد الرسول صلى الله عليه وسلم بيان الشرع أن يكون محمولا على غرض صحيح إذ المقصود العري عن الأغراض الصحيحة لا يليق بمنصب رسول الله فإذا ثبت القصد واستدعاؤه غرضاً صحيحاً فليكن ذلك الفرض آيلا إلى مقتضي الشرع ، وإذا كان وقد انحسمت جهات الاحتمالات في إفادة التخصيص انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر يدل على أن العاري عنها حكمه بخلاف حكم المتصف بها ، والذي يعضد ذلك من طريق التمثيل أن الرجل إذا قال : السودان إذا عطشوا لم يروهم إلا الماء عد ذلك من ركيك الكلام وهجره ، وقيل لقائله لا معنى لذكر السودان وتخصيصهم مع العلم بأن من عداهم في معناهم » اهـ .

العقوبة فلا تحل إلا بدليل ، أو لأن غير الواجد معذور ولا يحل عقوبة من له عذر .

وما روي عن أبي يعلي وعمر ليس نصاً في أنه موضوع للدلالة على ذلك لاحتمال أن فهمهما نشأ من أن الأصل في الصلاة عدم القصر ، فجواز القصر منوط بخوف الفتنة من الكافرين ، فإذا انتفى الشرط عاد الحكم إلى الأصل وهو عدم القصر[1] .

ومن هنا قال الكمال بن الهمام في تحريره - بعد أن رد على أدلة المثبتين للمفهوم المخالف - والمعول عليه في نفي المفهوم عدم ما يوجبه.

وثانيهما : أنه إذا كان القيد في الكلام لابد له من فائدة وأن فائدة نفي الحكم عن المسكوت عنه الخالي من القيد لا يصار إليها إلا إذا انتفت جميع الفوائد الأخرى فلا يصار إليها في كلام الشارع لأن فوائد التقييد فيه كثيرة لا تحصى ، وعدم عثور المجتهد على فائدة غير نفي الحكم لا يدل على عدم الفائدة في الواقع ، فاحتمال وجود فائدة

---

(١) يقال لهم : إن قولكم إن اللغة لا تثبت إلا بالتواتر غير مسلم لأن أكثر اللغة نقل بطريق الآحاد، ولذلك كان منهـا قطعي الثبوت وظني الثبوت ، وقولكم إنه يحتمل أنهما قالا ذلك اجتهادا مسلم ولا يطعن في دلالة المفهوم لأن دلالته ظنية والظن لا يوجد إلا مع الاحتمال ، وقولكم إن الفهم في حديث (لي الواجد) يحتمل أن يكون نشأ من أن الأصل حظر العرض الخ إن سلم في هذا الحديث فلا يسلم في غيره . وقد تقدمت عبارة الإمام الشافعي وهي عامة في كل مقيد . وكذلك يقال لهم في الاحتمال فيما روي عن أبي يعلي وعمر إنه لا يمنع دلالة المفهوم الظنية . على أنه من ناحية أخرى لا يتفق مع مذهب الحنفية في قصر الصلاة فإنه عندهم عزيمة لا رخصة استناداً إلى ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : «شرعت الصلاة ركعتين ركعتين ثم زيدت في الحضر وأقرت في السفر» .

أخرى قائم ، وما دام هذا الاحتمال قائماً فــلا يصار إلى المفهوم ، فلا دلالة للكلام عليه .

ولهذا قصر المتأخرون نفي المفهوم المخالف على كلام الشارع ، أما كلام الناس في كتبهم ومعاملاتهم فله مفهوم معتبر[1] ، لأن عدم العثور على فائدة أخرى يدل على عدمها فيصار إلى نفي الحكم عن غير المقيد لئلا يخلو القيد في كلام العاقل عن فائده ، ولهذا شاع بين العلماء « إن مفاهيم الكتب حجة » .

هذا أهم ما تمسك به الحنفية في نفيهم مفهوم المخالفة ، ولعلك ترى أن ما ساقوه لا يعتبر استدلالاً في الحقيقة ، بل هو رد وإبطال لما استدل به المثبتون، وهذا هو المتفق مع منطق الاستدلال ، لأن النافي للشيء يتمسك بالعدم فلا يطالب بالدليل ، أما مدعي الإثبات فهو الذي يطالب بالدليل .

مناقشة وترجيح

إذا رجعنا بهذه المسألة إلى ما قبل تأليف الأصول وعرفنا أن أصول الحنفية كانت استنباطية من الفروع التي نقلت لهم عن أئمتهم .

وجدنا أن الإمام أبا حنيفة لم يعمل بالمفهوم في بعض النصوص كما في قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » حيث جوز التزوج بالأمة الكتابية وهو ترك لمفهوم الوصف المخالف .

---

(١) كما صرح بذلك الكمال بن الهمام . التحرير بشرح التقرير والتحبير جـ ١ ص ١٧٧

كما لم يعمل بمفهوم الشرط في قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » فقال بوجوب النفقة للمطلقة بائناً أثناء العدة مطلقاً حاملاً أو غير حامل . وغير ذلك من النصوص التي قيد الحكم فيها بقيد .

ولما وجد الحنفية ذلك قرروا أن المذهب الحنفي لا يعمل بمفهوم المخالفة، ثم راحوا يردون على القائلين باعتباره ، وثار نزاع بينهم وبين الشافعية الذين نقلوا عن إمامهم القول به في صراحة ، ثم اشتد النزاع على مر الزمن وغلا كل فريق في تأييد ما ذهب إليه حتى أتوا بما لا يفيد في الاستدلال[1] .

وإذا نظرنا نظرة إنصاف لهذه المسألة من أساسها يمكننا القول أن أبا حنيفة لم يعتبر المفهوم المخالف في بعض النصوص لأنه وجد في المسكوت عنه أدلة أخرى أقوى من المفهوم المخالف ، فهو يرى أن مفهوم الوصف في آية «فتياتكم المؤمنات » يتعارض مع عبارة النص في قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » فإنها عامة تشمل الأماء المؤمنات والكتابيات ، وعبارة النص أقوى من المفهوم المخالف .

كما أن المفهوم في آية « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » عارضه قوله تعالى : « لينفق ذو سعة من سعته » وهو نص عام شامل للزوجات والمطلقات ، كما عارضه قوله جل شأنه : « لا تخرجوهن من بيوتهن»

---

(١) مثل استدلال بعض الحنفية على نفي مفهوم الشرط بأنه لو كان التقييد بالشرط دالا على نفي الحكم عن الخالي منه لجاز إكراه الفتيات على البغاء إن لم يردن التحصن بقوله تعالى : « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً » ولم يقل بذلك أحد ، وقد بينا أن هذا الشرط لا مفهوم له لأن الإكراه لا يتحقق إلا عند إرادة التحصن فالقيد جاء على ما كانوا تعودوه .

وقوله : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وِجْدكم ».

وهما عامان شاملان للمطلقات رجعياً أو بائناً ، وهذه النصوص تدل على إبقاء المعتدة على ما كانت عليه قبل الطلاق .

وسواء وافق المخالفون على هذا الاستدلال أو لم يوافقوا عليه فأبو حنيفة لم يلغ المفهوم في تلك النصوص إلا لمعارضته ماهو أقوى منه ، وهذا موضع لا نزاع فيه كما قدمنا .

وإذا ما تجاوزنا هذا الأساس وانتقلنا إلى الاستدلال المباشر وجدناهم تنازعوا أولا في الوضع اللغوي، ثم انتقلوا إلى فائدة التخصيص هل هي موجودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت أو غير موجودة فيعمل بالمفهوم تحقيقاً لها .

وهنا نسأل النافين : إذا كان المقيد لا يدل على نفي الحكم عن الخالي منه إذا لم يوجد للتقييد فائدة أخرى فلم قلتم إنه يدل عليه في كلام الناس؟

فإن قالوا : إنه يدل عليه لغة . قلنا لهم : فلم أنكرتم أول الأمر دلالته اللغوية لعدم النقل بالتواتر ؟

وإن قالوا : إنه يدل من جهة أن التقييد لابد له من فائدة ، وحيث انتفت الفائدة الأخرى حمل على نفي الحكم . قلنا لهم : إن هذا عين ما ذهب إليه القائلون بالمفهوم ، فهم لم يدعوا أن هذا اللفظ وضع للدلالة على ذلك النفي وإلا لدل عليه في جميع صوره ، وإنما قالوا : إنه يدل على فائدة ما ، فإذا لم يوجد غير نفي الحكم عن المجرد حمل عليها حفاظا على فائدة التخصيص بالذكر كما جاء ذلك صريحاً في عبارة الإمام الشافعي السابقة « في الحاشية » .

وهي تتلخص : في أن الشارع إذا خصص حكما بقيد فقد قصد التخصيص، وهذا القصد يقتضى غرضاً صحيحاً ، وهذا الغرض ينبغي أن يكون مما يقتضيه

الشرع من بيان الأحكام ، فإذا انتفت الاحتمالات في إفادة التخصيص انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر يدل على أن العاري عنها حكمه بخلاف حكم المتصف بها .

وقولكم : إن الفوائد في كلام الشارع كثيرة لا تحصى فعدم وجدان المجتهد لها لا يدل على عدم وجودها في الواقع لا يفيدكم ، لأن المجتهد لم يكلف بالوصول إلى الواقع ، وإنما كلف ببذل أقصى ما في وسعه في البحث عن فائدة لهذا التخصيص فإذا لم يجد غلب على ظنه عدم وجودها ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها .

فإذا لم تظهر له فائدة أخرى غير نفي الحكم ولم يحمله عليها كان التقييد خالياً من الفائدة .

وبهذا يترجح القول باعتبار المفهوم المخالف في الدائرة التي حددناها فيما سبق ، فإذا تعارض هذا المفهوم مع دليل آخر أقوى منه رجح عليه فينحصر العمل بمفهوم المخالفة في دائرة ضيقة .

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أمران :

أولهما : أن الذي يقرر أن الكلام له مفهوم مخالف هو الفقيه صاحب الملكة الفقهية لأنه هو الذي يستطيع البحث عن الفوائد الأخرى ويقرر وجود شيء منها في النص المقيد فلا مفهوم أو عدم وجوده فيثبت المفهوم ثم ينظر هل هناك دليل آخر يعارضه فلا يعمل به أو لا معارض فيعمل به .

وثانيهما : إذا كان مفهوم المخالفة معتبرا في كلام الناس باتفاق الفقهاء فتكون مفاهيم المقيدات في القوانين الوضعية معتبرة في نظرهم في الدائرة التي

حددوها لاعتباره ، ويكون ذلك موكولا إلى أصحاب الملكات القانونية من الشراح والمطبقين .

مقاصد التشريع العامة

كل تشريع من التشريعات له مقاصده العامة التي قصد المشرع تحقيقها من تشريعه .

والغرض الأساسي من تشريعات الإسلام تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة بجلب المنافع لهم ودفع المضار عنهم وإخلاء المجتمع من المفاسد حتى يقوم الناس بوظيفة الخلافة في الأرض .

يدل لذلك الاستقراء فإن من يتتبع النصوص التشريعية في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يجدها كلها تهدف إلى هذا الغرض الأسمى ، فما من فعل أمر به الشارع أو أذن فيه إلا وكان يترتب عليه نفع غالب ، وما من فعل نهي عنه إلا وكان يترتب عليه ضرر غالب .

يرشد إلى ذلك التعليلات الكثيرة في القرآن والسنة .

ففي تعليل إرسال الرسول يقول جل شأنه : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين »[1] ، ويقول في تعليل شرعية الصلاة : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »[2] ، ويقول بعد تشريع الطهارة : « ما يريد الله ليجعل عليكم من

---

(١) الأنبياء - ١٠٧

(٢) العنكبوت - ٤٥

حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم»[١] ، ويقول في شأن الزكاة : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »[٢] ، وفي شأن الصيام : « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون »[٣] ، وفي الحج: « ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام »[٤] ، وفي شأن القصاص : « ولكم في القصاص حياة ياأولي الألباب لعلكم تفلحون »[٥] .

ويقول في تحريم الخمر والميسر : إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون»[٦]، وفي شرعية القتال يقول : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً »[٧] إلى غير ذلك من من التعليلات .

لكن الأفعال بنوعيها ليست كلها في درجة واحدة ، فقيها ما يحقق أمرآلا تستقيم الحياة إلا به بحيث لو لم يكن لاضطربت الحياة ، وفيها ما هو أدنى من ذلك بحيث لو اختل لم تختل الحياة ولكنها تكون شاقة صعبة ، ومثلها ما هو أدنى من ذلك لا يترتب على عدمه خلل ولا مشقة ولكنه بوجوده تجمل الحياة وتكمل.

ومن هنا قسم العلماء المقاصد من التشريع إلى ثلاثة أقسام : ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية .

---

(١) المائدة - ٤٦

(٢) التوبة - ١٠٣

(٣) البقرة - ١٨٣

(٤) الحج - ٢٨

(٥) البقرة - ١٧٩

(٦) المائدة - ٩١

(٧) الحج - ٤٠

فالضرورية : هي الأمور التي لابد منها لقيام الحياة للعباد بحيث لو اختلت كلها أو بعضها لاختل نظام حياتهم وعمتها الفوضى ، ولهذا لوحظت في كل ملة من الملل السابقة لأنه يتوقف عليها نظام العالم ولأنه لا يبقى النوع الإنساني مستقيم الحال إلا بها ، وهي خمسة : الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، وزاد بعضهم العرض ، فعلى هذه الأمور يقوم أمر الدين والدنيا ، وبالمحافظة عليها تستقيم الحياة وينتظم المجتمع .

وحفظ هذه الأمور يكون بتشريع ما يوجدها أولاً ، ثم تشريع ما يكفل بقاءها وصيانتها حتى لا تنعدم بعد وجودها أو تضيع ثمرتها المرجوة منها . فهي مراعاة من جانبي الوجود والعدم .

فإيجاد الدين : بوجوب الإيمان بالله ورسله وملائكته وكتبه واليوم الآخر ، والنطق بالشهادتين وأصول العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج .

والمحافظة عليه : بوجوب الجهاد في سبيل الله ، وعقوبة الخارجين عليه والمرتدين والذين يصدون عنه بوقوفهم في سبيل الدعوة إليه ، والداعين إلى البدع وما نعي الزكاة ، وكذلك الحجر على المفتي الماجن الذي يحلل الحرام ويحرم الحلال ، وما شابه ذلك .

ولأيجاد النفس والنسل : شرع الزواج للتوالد وحرم الزنى واللواطة .

والمحافضة عليهما : أوجب الشارع تناول الضروري من طعام وشراب ولباس ، وأوجب القصاص على القاتل عمداً ، والدية والكفارة على من يقتل خطأ ، وعقوبة من يتعدى على الأطراف ومن يرتكب الزنى .

ولحفظ العقل : أباح ما يزيد نشاطه وتزكيته ، وحرم ما يفسده

أو يضعفه من المسكرات والمخدرات ، وأوجب العقوبة الزاجرة على من يتناولهـــا .

ولأيجاد للمال : أوجب السعي والعمل، ونهى عن التواكل والكسل، وشرع أصول المعاملات كالبيــع والإجارة[1] وغيرها .

وللمحافظة عليه : حرم الاعتداء عليه بالسرقة والغصب والربا ، وكل ما هو أكل أموال الناس بالباطل من رشوة وغيرها ، وأوجب حد السرقة والحرابة وتعزير الغاصب ثم أوجب الضمان .

وللمحافظة على العرض : حرم القذف وإشاعة الفاحشة بين الناس ، وأوجب الحد على القاذف .

ولتكون هذه الضروريات وافية بالغرض جاءت الشريعة مع أحكامها الأصلية بأحكام تكميلية تعتبر كالتتمة لها مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية .

فشرع مع الصلاة الآذان والإقامة وأداءها بجماعة لتكون أتم وأكمل .

---

(١) يرى الكمال بن الهمام في تحريره أن البيع والإجارة من الحاجيات . وإليك عبارته مع شرحه التيسير .

« الحاجية وهي التي لم تصل إلى حد الضرورة شرعت للحاجة إليها نحو البيع للملك المعين ، والإجارة للملك المنفعة والمساقاة كدفع الشجر إلى من يعمل فيه بجزء من ثمره ، فإن هــذه الحاجات لو لم تشرع لم يلزم فوات شيء من الضروريات الخمس إلا قليلا . كالاستئجار لإرضاع من لا مرضعة له وتربيته ، وشراء المطعوم والملبوس للعجز عن الاستقلال بالتسبب في وجودها فاحتيج إلى دفع حاجة المحتاج إليها وهذه تسمى الحاجيات باعتبار الأغلب » اهـ

وشرع مع الزواج اعتبار الكفاءة وحسن الاختيار ليتحقق الوفاق ويتم السكن المقصود من الزواج ، وليكون النسل صالحاً « فاظفر بذات الدين تربت يداك » « إياكم وخضراء الدمن ».

ولما حرم الزنى لحفظ النسل سد الطرق الموصلة إليه ، فحرم وسائلة من النظر واللمس والخلوة بالأجنبية ، وليكون القصاص موصلاً إلى حفظ النفوس على أكمل وجه أوجب المماثلة فيه .

ولما حرم المسكر لحفظ العقل حرم قليل الخمر ، وأوجب العقوبة بشربه مع أنه لا يزيل العقل لأن القليل يدعو إلى الكثير منها فسد بذلك منافذ السكر كلها .

ولما أوجب ضمان مال الغير عند العدوان عليه أوجب المماثلة التامة أولاً ، فإن لم يتيسر وجبت المماثلة في القيمة .

والحاجيات : وهي الأمور التي تسهل للناس حياتهم وترفع الحرج والمشقة عنهم ، فإذا اختلت كلها أو بعضها وقعوا في الحرج ولحقتهم المشقة دون أن يختل نظام حياتهم كما في اختلال الضروريات ، وهي في جملتها ترجع إلى تيسير التعامل بين الناس ، والترخيص بأحكام تخفف المشقات وترفع الحرج ، وإباحة ما لا غنى للأنسان عنه .

والمتتبع لأحكام الشريعة يجد هذا النوع في العبادات والمعاملات والعادات والعقوبات .

فالرخص في العبادات كثيرة . كإباحة التيمم عند العجز عن استعمال الماء وجعل الأرض مسجداً ، وإباحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض ، وقصر

الصلاة للمسافر ،وإباحة الصلاة من قعود لمن عجز عن القيام وبالإيماء بالرأس لمن عجز عن الركوع والسجود .

وفي المعاملات : أباح السلم والعرايا والمساقاة والمزارعة مع أنها على خلاف القواعد،وشرع الطلاق عند الحاجة إليه .

وفي العادات : أباح الصيد وميتة البحر ، والتمتع بالطيبات من الرزق من مأكل ومشرب وملبس ومسكن .

وفي العقوبات : جعل لولي المقتول العفو عن القصاص إما في نظير الدية أو مجاناً ، وجعل الدية في القتل الخطأ على العاقلة .

ولهذا المقصود الحاجي مكمل لا يحقق الغرض المقصود منه على أكمل وجه إلا به .

من ذلك أنه لما شرع قصر الصلاة الرباعية أباح الجمع بين الصلاتين لتتم الرخصة الأصلية كما يرى بعض الأئمة ، ولما أباح تزويج الصغير والصغيرة شرط الكفاءة ومهر المثل في هذا الزواج ليؤدي مقصده على أتم وجه ، ولما أباح لهم التجارة والشركة أكمل ذلك بالنهي عن الغش والتدليس والخيانة .

والتحسينيات : وهي الأمور التي تجمل بها الحياة وتكمل ، وإذا فقدت لا يختل من أجلها نظام الحياة كما في فقد الضروريات، ولا يلحقهم حرج ولا مشقة في عيشهم كما في فقد الحاجيات ، بل تصير حياتهم غير طيبة تنكرها الفطر السليمة ، وتسقط في تقدير العقول السليمة .

وهي ترجع في جملتها إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات ، وتراها في كل نوع من أنواع التشريعات .

ففي العبادات : شرع سبحانه الطهارات وستر العورات ، وأمر بأخذ الزينة عند الصلاة « خذوا زينتكم عند كل مسجد » كما شرع التقرب إليه بنوافل الطاعات من صلاة وصيام وصدقات .

وفي المعاملات : منع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلأ ، ونهي عن خطبة الإنسان على خطبة أخيه ، وبيعه على بيعه ، والمزايدة عليه في البيع مع عدم الرغبة في الشراء ، وأمر الأزواج بالإمساك بالمعروف أو التفريق بالإحسان .

وفي العادات : منع الإسراف والتقتير في الإنفاق « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً » وأرشد إلى آداب الأكل والشرب .

وفي العقوبات : نهي عن قتل النساء والأطفال والشيوخ والرهبان في الحرب ، كما نهي عن التمثيل والغدر.

ولهذه التحسينات أيضاً مكملات . كمندوبات الطهارة ، وترك إبطال الأعمال التي يتقرب بها إلى الله « ولا تبطلوا أعمالكم » ، وأرشد إلى اختيار الطيب من المال عند التصدق « ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه » وإخفاء الصدقة وما شاكل ذلك .

وهكذا نجد أحكام الشريعة كلها جاءت إما لحفظ شيء من الضروريات التي هي أساس العمران المرعية في كل ملة ، والتي لولاها لم تجد مصالح الدنيا على استقامة ولفاتت النجاة في الآخرة .

وإما لحفظ شيء من الحاجيات . كأنواع المعاملات التي لولا ورودها على

الضروريات لوقع الناس في الضيق والحرج ، وإما لحفظ شيء من التحسينيات التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات ، وإما لتكميل نوع من هذه الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه على أكمل وجه .

ترتيب هذه الأنواع : وهذه الأنواع مرتبة على الوضع السابق . أهمها الضروريات بل هى أصلها ، لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على تلك الأمور الخمسة بحيث لو اختلت اختل نظام الدنيا ولم يوجد النعيم الأخروي .

ويليها الحاجيات لأن الحياة لا تنعدم بانعدامها ، ولا يختل أصل النظـــام باختلالها ، ولكنها تكون حياة شاقة فيها كثير من الحرج ، فالمحافظة عليها يرفع عن الناس المشقات ويدفع عنهم الحرج ، ويجعل الحياة سهلة ميسرة ، فتكون كالفروع الدائرة حول الضروريات ، ومن ثم اعتبرت مكملة لها.

ويجيء بعد ذلك التحسينيات ، لأن الحياة لا تنعدم بانعدامها ، ولا تشق الحياة بدونها، ولكنها تخلو من الجمال والكمال ، فهي بمثابة المكمل للمرتبتين السابقتين .

فإذا تحققت هذه الأنواع كلها انتظمت الحياة على أكمل وجه ، فإذا اختل شيء منها لم يتحقق الكمال ولكن ، الخلل الذي يلحقها يتفاوت بتفاوت موضع الخلل .

فإذا انعدم الضروري أو اختل انعدم ما بعده من الحاجي والتحسيني أو اختل ، لأن انعدام الأصل أو اختلاله موجب لانعدام الفرع أو اختلاله ،ولأنها مع الضروري بمنزلة الصفة من الموصوف، وانعدام الموصوف معدم للصفة، فإذا لم يوجد أصل القصاص لا توجد المماثلة فيه ، وإذا لم يوجد أصل البيع لا يوجـــد

انعدام الجهالة أو الغرر فيه ، ولا يلزم من انعدام الحاجي والتحسيني انعدام الضروري ولكنه يوجد ناقصاً .

وعلى هذا تكون الأحكام المشروعة لحفظ الضروريات أهم الأحكام ، ويليها الأحكام المشروعة لتوفير الحاجيات لأنها كالمكمل للضروري ، ثم تليها الأحكام المشروعة للتحسينيات .

ومن هنا وجبت المحافظة على الأنواع الثلاثة ما لم تتعارض مع بعضها ، فإذا كان في المحافظة علي نوع منها إخلال بآخر جعل الضروري في المرتبة الأولى ثم الحاجي ثم التحسيني ، فلا يصح أن تراعي حكماً حاجياً إذا كان في ذلك إخلال بحكم ضروري ، لأن كل مرتبة من الحاجيات والتحسينيات تعتبر مكملة لما هو أعلى منها ، فالحاجيات مكملة للضروريات ، والتحسينيات مكملة للحاجيات .

ومن شروط اعتبار التكملة في الشريعة ألا تعود مراعاتها على ما تكمله بالأبطال ، لأنها إذا أبطلته بطلت هي الأخرى ، لأنها كما قلنا بمنزلة الصفة مع الموصوف ، ولا يمكن اعتبار الصفة مع إلغاء اعتبار الموصوف .

وعلى هذا الأصل فرضت على المكلفين عبادات وتكاليف فيها نوع من المشقة محافظة على الدين ، ولم يراع دفع المشقة عنه ، لأن دفع المشقة أمر حاجي ، والمحافظة على الدين أمر ضروري .

وأبيح أكل الميتة في حالة الضرورة . لأن المنع من تناولها أمر تحسيني ، وإحياء النفس ودفع الهلاك عنها أمر ضروري ، وأبيح كشف العورة أثناء كشف الطبيب للضرورة أو الحاجة ، لأن ستر العورة من التحسينيات فلا يلتفت إليه عند تعارضه مع المحافظة على صحة البدن التي تصل إلى حد الضرورة أو الحاجة .

وأبيح ترك الوضوء او الغسل بالماء إذا ترتب على استعماله مرض أو زيادته، لأن الوضوء أو الغسل من التحسينيات ، والمحافظة على البدن من الضروريات.

وأبيحت الصلاة خلف أئمة الجور مع انتفاء العدالة ، لأن إقامة الجماعة شعيرة من شعائر الدين ، والعدالة مكملة لها .

وأبيح البيع مع الغرر اليسير والجهالة اليسيرة ، لأن منع الغرر والجهالة مكمل للعقد ، فلو اشترط نفي الغرر والجهالة مطلقاً لا نسد باب البيع مع أنه ضروري أو حاجي .

وأبيح للمريض أن يصلي قاعداً أو على حسب قدرته بالإيماء ، لأن إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورياتها ، فإذا كان طلب الإتمام يؤدي إلى ترك الصلاة سقط اعتباره .

ومما يلاحظ هنا : أن هذا الأصل كما يجري بين الأنواع الثلاثة يجري بين الضروريات لأنها ليست في مرتبة واحدة .

فالمحافظة على الدين مقدمة على المحافظة على النفس وغيرها ، والمحافظة على النفس مقدمة على المحافظة على العقل والمال ، وهكذا يراعى الأهم والأقوى عند التعارض .

فإذا تعارض أمران ضروريان وكان أحدهما أقوى من الآخر أعتبر الأقوى، ولا يعتبر ما دونه .

ومن هنا فرض الجهاد محافظة على الدين وإن كان فيه ضياع بعض النفوس ، لأن حفظ الدين أهم من حفظ النفس ، وأبيح شرب المسكر لمن أكره عليه أو إضطر إليه محافظة على النفس ، لأن حفظها أهم من المحافظة على العقل .

وأبيح إتلاف مال الغير عند الإكراه عليه بالتهديد بالقتل أو بإتلاف عضو منه ، لأن المحافظة على النفس أو أجزائها أهم من المحافظة على المال .

تتمة :

وإذا كان الشارع قد سار في تشريعه على تلك القاعدة في الترتيب بين المقاصد الثلاثة ومكملاتها وجب على المجتهد الذي يستنبط الأحكام من أدلتها مراعاة هذا الترتيب عندما تتعارض أمامه الأدلة ، فيقدم ما يوصل إلى المقصد الأهم فيقدم ما يوصل إلى المحافظة على أمر ضروري على ما يوصل إلى أمر حاجي، وما يوصل إلى أمر حاجي على ما يوصل إلى أمر تحسيني أو مكمل له.

وكذلك إذا لم يجد دليلاً من الأدلة السابقة في واقعة من الوقائع لجأ إلى مقاصد الشريعة وعلى ضوئها يستطيع معرفة حكم الله فيها .

تعارض الأدلة [1]

التعارض والمعارضة في اللغة : المقابلة على سبيل الممانعة. يقال : عرض له كذا إذا منعه عما قصده ، ومن هنا سمي السحاب عارضاً في قوله تعالى: « هذا عارض ممطرنا » لأنه يمنع ضوء الشمس من الوصول إلى الأرض .

وفي الاصطلاح : تقابل الدليلين المتساويين على سبيل التمانع . بمعنى أنه يقتضي كل من الدليلين في محل واحد وزمن واحد حكماً يخالف ما يقتضيه الآخر .

فقيد بالمتساويين لتتحقق المقابلة بينهما . إذ الضعيف لا يقابل القوى لترجيح القوى عليه ، فالحديث المشهور لا يقابل المتواتر ، وخبر الآحاد لا يقابل المشهور .

---

(١) من مراجع هذا البحث . أصول السرخسي ج ٢ ، المستصفى للغزالي ج ٢ ، الأحكام للآمدي ج ٣ ، المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي ، التوضيح بحاشية التلويح ج ٢ ، التحرير بشرحيه التقرير والتحبير ، والتيسير ، مسلم الثبوت ج ٢ ، المنهاج بشرح الأسنوي ج ٣ ، المرآة بحاشية الأزميري ، شرح المنار لابن ملك بحواشيه ، تنقيح الفصول للقرافي ، الموافقات للشاطبي ج ٤ ، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة الحنبلي.

وقيد في محل لأنهما لو كانا في محلين لا يوجد تعارض ، وكذلك لو كانا في محل واحد في زمنين مختلفين .

والتعارض بهذا المعنى غير واقع في الأدلة الشرعية لأنه جمع بين متناقضين ، وهو محال على الشارع الحكيم المحيط علمه بكل شيء ، لأنه أمارة العجز تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وإنما المراد منه هنا التعارض الظاهري في نظر المجتهد المستنبط للأحكام من أدلتها قبل معرفة الناسخ والمنسوخ من الدليلين ، أو قبل أن يظهر له رجحان أحدهما على الآخر أو إمكان الجمع بينهما .

فهو يحكم في بادىء الأمر بالتعارض قبل البحث ، وبعد بحثه وتأمله يزول هذا التعارض غالباً .

ولذلك عبر بعض الأصوليين عن التعارض المراد لهم بقوله : « وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ ، لأن الناسخ يكون متأخراً عن المنسوخ فلا تعارض بينهما ، فإذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهراً »(1) .

وإذا كان التعارض المراد هنا هو الظاهري قبل البحث فلا مانع من وقوعه في نظر المجتهد بين أنواع الأدلة ، فيقع بين القطعيين ، والظنيين ، والقطعي والظني إذا كان الدليلان من نوع واحد . كآيتين أو حديثين أو قياسين ، فإذا بحث وتبين له عدم تساويهما بالذات انتفى التعارض من أول الأمر وعمل بالقوى منهما .

---

(1) المنار بشرح ابن ملك ص ٦٦٦

وإن تبين له تساويها بالذات ثبت عنده تعارضها ولزمه البحث عما يدفع هذا التعارض من الأمور الآتي بيانها .

ومن هنا اضطر الأصوليون الباحثون في الأدلة إلى الكلام عن التعارض . معناه وشروطه وطرق دفعه . ومنها الترجيح ، ولذلك يعنون بعضهم هذا البحث بـ « التعارض والترجيح » .

شروط التعارض :

ولوقوع التعارض في نظر المجتهد بين الدليلين لا بد من توافر الأمور الآتية :

١ ـ أن يتساوى الدليلان في القطعية والظنية من جهتي الثبوت والدلالة ، فلا تعارض بين قطعي وظني ولا بين نص وقياس .

٢ ـ أن يتساويا في قوة الدلالة بأن تكون دلالتها من نوع واحد كدلالة العبارة أو الإشارة أو المنطوق أو المفهوم، فإن تفاوت أحدهما على الآخر في القوة فلا تعارض .

٣ ـ أن يتحد محل الحكم وزمانه ، فإن اختلف المحل أو الزمن فلا تعارض [1] .

---

(١) مثال اختلاف المحل ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن ميراث العمة والخالة فقال : « لا شيء لهما » مع حديث آخر قال فيه « الخال وارث من لا وارث له » لأن محل الأول النافي للميراث، العمة والخالة ، ومحل الثاني المثبت له ـ الخال .

ومثال اختلاف الزمن مع اتحاد المحل قوله تعالى في سورة النور : « والذين يرمون المحصنات=

وهذا بعد تضاد الحكمين الثابتين كالحل والحـــرمة ، أو ثبوت الشيء وعدمه مثلا .

وقبل بيان طرق دفع التعارض نقدم أمثلة لهذا التعارض الظاهري . وهو يقع إما بين آيتين أو بين حديثين ، أو بين آية وحديث ، أو بين قياسين .

١ ـ مثال التعارض بين آيتين . تعارض قوله تعالى : والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » ، وقوله جل شأنه : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » .

فالآية الأولى بظاهرها تفيد أن عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام مطلقاً سواء كانت حاملا أو غير حامل ، والثانية تفيد أن عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة أو متوفى عنها زوجها ، فتعارضت الآيتان في المتوفي عنها زوجها إذا كانت حاملا فجعلت كل واحدة لها حكماً يخـــالف ما أثبتته الأخرى .

ومن هنا جاء الاختلاف في عدة الحامل المتوفي عنها زوجها ، فمن ثبت عنده تأخر الثانية عن الأولى جعلها ناسخة للأولى في موضع التعارض فجعل عدتهـا

= ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » وقوله فيها : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين » فإن الأولى توجب حد القذف على من قذف زوجته لدخولها في عموم المحصنات بدليل قول رسول الله لهلال بن أمية لما رمى زوجته بالزنى: « البينة أو حد في ظهرك » .

والثانية تنفى الحد عنه وتجعل بدله اللعان بالشهادات المبينة من الزوج والزوجة ، فلا تعارض بينهما لاختلاف الزمن ، فكانت آية اللعان ناسخة لآية القذف فيما تعارضا فيه وهو قذف الزوجات ومثل ذلك حل مخالطة الزوجة قبل الحيض وحرمتها عنده .

وضع الحمل سواء جاء بعد أربعة أشهر وعشرة أيام أو قبله ، ومن لم يثبت عنده ذلك جمع بينهما بالعمل بهما معاً لأنه لا مرجح لأحداهما على الأخرى ، فقرر أن عدتها أبعد الأجلين . أجل وضع الحمل ، وأربعة أشهر وعشرة أيام .

٢ — مثال التعارض بين حديثين . ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال « إنما الربا في النسيئة » وحديث : « لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء » فقد تعارض الحديثان في ربا الفضل بأن يبيع الشيء بجنسه متفاضلا حالا ، فالحديث الأول لا يحرمه، والثاني يحرمه، وبالأول قال ابن عباس ، وبالثاني أخذ جماهير الصحابة وقالوا : إن الحديث الأول جاء بناء على ما تعودوه .

ومثله تعارض حديث « الأيم أحق بنفسها من وليها » ، وحديث « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل » فإن الأولى يفيد صحة تزويج المرأة نفسها ، والثاني يفيد بطلانه .

٣ — مثال تعارض آية مع حديث تعارض قوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ، وحديث : « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث » فإن الآية توجب الوصية للوالدين والأقربين ، والحديث يمنعها فتعارضا .

ولما كان الحديث متأخراً عن الآية لأن رسول الله قاله بعد نزول آيات المواريث قال جماهير الفقهاء إن وجوب الوصية الثابت بالآية منسوخ بهذا الحديث عند من يجوز نسخ القرآن بالسنة ، أو بآيات المواريث عند من لا يجوز ذلك . والحديث مشهور بل قال الإمام الشافعي إنه متواتر .

٤ — مثال تعارض قياسين . من المقرر في الفقه أن مرافق الأرض الزراعية من الشرب والمجرى والصرف لا تدخل في بيعها إلا بالنص عليها في العقد، وأنها

تدخل في إجارة الأرض بدون نص عليها، ولما كان الوقف يشبه البيع من جهة أن كلا منهما يخرج الأرض عن ملك البائع والواقف ، ويشبه الأجارة من جهة أن كلا منهما يرد على منفعة الأرض دون ملكية عينها ، فكان مقتضى قياس الوقف على البيع عدم دخول المرافق إلا بالنص عليها ، ومقتضى قياسه على الأجاره دخولها وإن لم ينص عليها فتعارض القياسان حيث يثبت كل منهما نقيض ما يثبته الآخر ، وبالتأمل فيهما وجد رجحان القياس على الأجارة لأن المقصود من الوقف تمليك المنفعة للموقوف عليهم وهي لا توجد إلا إذا كانت المرافق تابعة للأرض الموقوفة فتدخل وإن لم ينص عليها ،أما شبهه بالبيع فليس مقصوداً من الوقف ، لأن الموقوف عليهم لا يملكون عين المال الموقوف،فخروج الموقوف من ملك الواقف ليس مقصوداً ؛ بل هو وسيله إلى المقصود وهو ملك المنفعة على وجه التأبيد .

طرق دفع التعارض :

للأصوليين في ذلك أكثر من طريقة ، فللحنفية طريقة ، وللشافعية طريقة أخرى تختلفان في ترتيب الأمور التي يدفع بها التعارض ، وسنكتفي هنا بذكر طريقة الحنفية فنقول :

إذا كان التعارض لا يتحقق إلا عند تساوى الدليلين بالذات في القطعية والظنية فلا تعارض إلا بين قطعيين أو ظنيين ، أما إذا كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فلا يتحقق بينهما تعارض لأنه يجب العمل بالقطعي ولا حاجة إلى البحث بعد ذلك .

والتعارض المطلوب دفعه إما أن يكون بين نصين أو بين قياسين.

فإن كان بين نصين يتبع الخطوات التالية :

أولا : البحث عن التاريخ ، فإن علم المتقدم والمتأخر كان المتأخر ناسخاً للمتقدم إذا كانا متساويين في القوة بحيث يصح نسخ أحدهما بالآخر كآيتين أو آية وحديث متواتر أو مشهور، أو حديثين من أخبار الآحاد ، فإن تساويا في العموم والخصوص كان النسخ كلياً ، أما إذا كان المتأخر هو الخاص نسخ من العام ما تعارضا فيه ، وكذلك إذا كان بينهما عموم وخصوص وجهي نسخ المتأخر من المتقدم ما تعارضا فيه .

من ذلك تعارض آية البقرة المبينة لعدة المرأة المتوفى عنها زوجها مع آية سورة الطلاق المبينة لعدة الحامل . كما بيناه فيما سبق .

ومنه تعارض آية القذف مع آية اللعان فيما يجب في قذف الزوجات .

ومنه نسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين بحديث لا وصية لوارث .

وهذا الحكم عام في تعارض القطعيين والظنيين .

ثانيا : إذا لم يعلم المجتهد التاريخ فإن كان التعارض بين قطعيين لا يستطيع العمل بواحد منهما لأن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ بيقين ، ولا يتصور ترجيح أحدهما على الآخر ، وإنما الترجيح يكون بين الظنيين ، لأن الظنون تتفاوت بالقوة ، وحينئذ يكون على المجتهد البحث عن دليل آخر .

وإن كان التعارض بين ظنيين ولم يعرف التاريخ بحث عن المرجح لأحدهما على الآخر ، والمرجح هنا يكون بأمر خارج عن ذات الدليل ، لأنه لو كان في ذات الدليل لم يتحقق التعارض الذي يقوم على التساوي بين الدليلين .

ومن هنا عرفوا الترجيح : بأن إظهار زيادة أحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل لو انفرد . أي أنه يكون بأمر تابع مما يفيد المجتهد ظناً

غالبا بالرجحان .

والمرجحات كثيرة . منها نوع الدلالة لكل منهما. كترجيح الدال بالعبارة على الدال بالأشارة ، وما بالأشارة على ما بالدلالة أو الاقتضاء كما سبق .

ومنها قوة الظهور كترجيح المحكم والمفسر على النص كما تقدم

ومنها الترجيح من جهة الراوي للحديث فيقدم رواية الفقيه على غير الفقيه، ورواية الحافظ المشهور بالضبط على رواية من هو أقل منه .

وقد يكون الترجيح بتقديم النص الدال على التحريم على النص الدال على الإباحة ، كحديث « نهى عن أكل الضب » وما روى أنه ﷺ رخص فيه .

وكما روى أنه نهى عن لحم الضبع،وما روى عنه أنه أباحه » فإنا نعلم أنهما وجدا في زمانين [1] فيجعل الحاظر ناسخاً للمبيح تقليلا للتغيير ، لأنه لو جعل الحاظر متقدماً والمبيح متأخراً للزم عليه التغيير مرتين ، لأن الأصل في الأشياء الإباحة ، فلو تقدم الحظر كان تغييراً ، فإذا جاءت الإباحة تكرر التغيير ، بخلاف ما لو جعلنا الإباحة سابقة لأنها تكون موافقة للأصل ، فإذا أتى الحاظر نسخها فيحصل النسخ مرة واحدة ، ومن جهة ثانية أن الاحتياط يجعل ترك المحرم أولى من فعل المباح .

ثالثا : إذا لم يجد المرجح حاول الجمع بينهما ما أمكن كحمل المطلق على المقيد ، وحمل العام على ما عدا الخاص كما قدمنا ، أو يحمل أحدهما على حكم الدنيا ، والاخر على حكم الاخرة فلا يتحد المحل فيهما .

---

(١) شرح ابن ملك بحواشيه ص ٦٧٩ وما بعدها

كما في آيتي اليمين في سورتي البقرة والمائـــدة ، فالأولى قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » [1] فإنهـا توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب أي مقصودة ، فتتحقق المؤاخذة في الغموس ، وآية المائدة : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » [2] فإنها تقتضي أن لا تتحقق المؤاخذة في الغموس ، لأن الأيمان على نوعين . معقودة فيها مؤاخذة ، ولغو لا مؤاخذة فيها ، والغموس ليست بمعقودة فكانت لغواً ، لأن اللغو اسم لكلام لا فائــدة فيه ، وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة ، لأنها شرعت لتحقيق البر ، ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغواً ،فتتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس،فيتخلص منها ببيان اختلاف الحكم . بأن يقال : المؤاخذة في آية البقرة مطلقة ، والمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة ، والمؤاخذة المنفية في آية المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا .

أو يحمل أحدهما على حالة والاخر على حالة أخرى كما قال الحنفية في قوله تعالى:«يسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » [3] .

فإن فيها قراءتين « حتى يطْهرن » بالتخفيف،« حتى يطـّهرن » بالتشديد ، فالأولى تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء إنقطع لأكثر مـدة الحيض أو

---

(١) البقرة ـ ٢٢٥

(٢) المائدة ـ ٨٩

(٣) البقرة ـ ٢٢٢

لأقلها، والقراءة بالتشديد تقتضي أن لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض بين القراءتين ، لكنه يرفع باختلاف الحالتين بأن تحمل قراءة التخفيف على الانقطاع لأكثر مدة الحيض لأنه انقطاع بيقين ، وقراءة التشديد على أقل المدة لأن الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال أو ما يقوم مقامه من مضى وقت صلاة [1].

أو يحمل أحدهما على الحقيقة والاخر على المجاز : نحو قوله تعالى : « وآتو اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب » [2] مع قوله جل شأنه : « وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » [3] فالآية الأولى توجب دفع مال اليتامى إليهم ، والثانية تطلب اختبارهم ولا توجب دفع المال إليهم إلا بعد البلوغ وإيناس الرشد ، فوقع

---

(١) اعترض على ذلك : بأنه لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لقرىء أيضاً (فاذا طهرن) بالتخفيف أيضاً ، واتفاق القراء على تطهرن أي يغتسلن يدل على أن المراد بقوله تعالى « حتى يطهرن » حتى يغتسلن مطلقاً كما قال به مالك والشافعي وأحمد وزفر وغيرهم ، أما على قراءة التشديد فحقيقة ، وأما على قراءة التخفيف فمجاز بإطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع ، وأجاب الحنفية عن ذلك : بأن تفعل يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى ، فيحمل عليه في قراءة التخفيف لما يلزم على تأخير حق الزوج وتراخي الحرمة إلى الاغتسال بعد العشرة من بطلان التقدير الشرعي وجعل الطهر حيضاً ، على أن صاحب عين المعاني قد نقل عن طاوس ومجاهد أن معناه توضأن إلى أن صرن أهلا للصلاة وبه كلمت مؤنة التكليف . هكذا قالوا . والواقع أن هذه تأويلات كلها على خلاف الظاهر والحق ما ذهب إليه الجمهور .

(٢) النساء ـ ٢ : ٦

(٣) النساء ـ ٢ ، ٦

التعارض فيجمع بينهما بأن تحمل كلمة اليتامى في الأولى على المجاز . أي من كانوا يتامى ، وعبر عنهم باليتامى للحث على سرعة الدفع فور البلوغ ، ويراد بالثانية اليتامى حقيقة .

رابعا : فإن لم يمكن الجمع بين النصين المتعارضين بأي وجـــه من الوجوه السابقة ترك المجتهد الاستدلال بهما إلى الاستدلال بما هو بعدهما في المرتبة .

فإن كان التعارض بـين آيتين عـــدل عن الاستدلال بهما إلى السنة إن وجدت .

وقد مثل لذلك الحنفية بالتعارض بين قوله تعالى : « فاقرءوا ما تيسر من القرآن »[1] وقوله سبحانه: «وإذا قـرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا »[2] فالأولى بعمومها توجب القراءة على المقتدى ، والثانية تنفى وجوبها إذ كلاهما وردا في الصلاة عند عامة أهل التفسير فيصار إلى الحديث وهو ما رواه ابن ماجه عن جابر أن رسول الله ﷺ قال : « من كان له إمـام فقراءة الأمام له قراءة » قالوا : وهذا الحديث وإن كان فيه راو ضعيف وهو جابر الجعفي إلا أنه توبع عليه وتعددت طرقه وله شواهد ، ويؤيده ما رواه مسلم عن رسول الله ﷺ أنه قال: « وإذا قرأ فأنصتوا » هكذا قالوا .[3]

---

(١) المزمل - ٢٠

(٢) الأعراف - ٢٠٤

(٣) يرد على ذلك أن هذا الحديث معارض بما رواه الجماعة من أصحاب الكتب الستة وهو حديث « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » وفي رواية مسلم وأبي داود « لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب » وتأويل الحنفية له بأنه يحتمل أن يراد به نفي الفضيلة فلا يعارض غير المحتمل . هذا التأويل يرده ما رواه ابن حبان أنه عليه الصلاة والسلام « أمر المؤتمين بقراءة فاتحة الكتاب» وما رواه الترمذي « لا تجزىء صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب »

وإذا كانت المعارضة بين حديثين ولم يوجد ما يدفعها يصار إلى أقوال الصحابة عند من يوجب العمل بأقوال الصحابة أو القياس إن لم يوجد قول الصحابي .

وقد مثلوا لهذا التعارض بما رواه النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ «صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين » وما رواه النسائي عن عائشة رضي الله عنها أن الرسول صلاها ركعتين بأربع سجدات » فيتعارضان لأنهما يختلفان في تعدد الركوع والقيام في كل ركعة ، ولم يوجد مرجح لأحدهما على الآخر فيصار إلى القياس ، وهو قياس صلاة الكسوف على سائر الصلوات في أن كل ركعة فيها ركوع واحد وقيام واحد[1] .

فإن لم يوجد قياس عمل بالمصلحة إن وجدت أو بالأصل المقرر في هذا الشيء وإبقاء ما كان على ما كان . أي باستصحاب ما كان عليه حيث لا دليل ينقله من هذا الأصل .

تعارض الأقيسة :

وإذا تعارض قياسان كان على المجتهد البحث عن مرجح لأحدهما . كأن تكون العلة منصوصة في أحدهما مستنبطة في الآخر فيقدم منصوص العلة ، أو كون علة أحدهما مجمعاً عليها ، أو كون أحدهما مقطوعاً فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع ، أو كون أحد القياسين موافقاً للأصول المعتبرة في الشريعة ،

---

(١) لكن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى أن صلاة الكسوف تصلى ركعتين كل ركعة بركوعين وسجودين .

أو كون المقصود بأحد القياسين أمراً ضرورياً ، والمقصود بالآخر غير ضروري .

فإن لم يظهر للمجتهد رجحان أحد القياسين على الآخر عمل بأحدهما بعد أن يتحرى فيهما ويختار ما تطمئن نفسه إليه ، ولا يترك العمل بهما لأن أحد القياسين حق ، وكل منهما حجة في حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ ، هذا عند من يرى أن القياس آخر الأدلة .

وأما من يرى أن الأدلة لا تنتهي عند القياس فلا يلزم المجتهد بالعمل بأحد القياسين المتعارضين بل يتركهما وينتقل إلى المصلحة فيعمل بها إن وجدت ، أو يعمل بالمقاصد العامة ، فإن لم يجد شيئاً من ذلك عمل بالأصل وهو إبقاء ما كان على ما كان حيث لم يوجد دليل ينقله من هذا لأصل .والله أعلم .

النسخ[1]

النسخ لغة يطلق على أحد أمرين : الأزالة والنقل . فمن الأول قولهم : نسخت الشمس الظل أي أزالته ، لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر فيظن أنه انتقل إليه ، وقولهم : نسخت الريح آثار القدم أي أزالته .

ومن الثاني : وهو نقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة أو من مكان إلى مكان ، ومنه قوله تعالى : « هـذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » أي ننقله ، ومنه قولهم : نسخت الكتاب إذا نقلت ما فيه إلى كتاب آخر .

وللأصوليين آراء ثلاثة في أي المعنيين حقيقة وفي أيهما مجاز ، فقيل إنه حقيقة في الأزالة مجاز في النقل ، وسمى النسخ نقلاً لأن النقل أزال المنقول عن مكانه إلى غيره ، واختاره أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد .

---

(١) من مراجع هذا البحث . المستصفى للغزالي ج ١ ، الأحكام للامدي ج ٣ ، أصول السرخسي ج ٢ ، أصول البزدوي ج ٣ ، الموافقات للشاطبي ج ٣ ، الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ٤ ، التحرير للكمال بن الهمام بشرح التقرير والتحبير ج٣ ، التوضيح لصدر الشريعة ج ٢ ، مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ ، المنهاج بشرح الأسنوي ج ٢ ، مسلم الثبوت ج ١ ، شرح المنار لابن ملك بحواشيه ، إرشاد الفحول للشوكاني ، المعتمد لأبي الحسين البصري ج ١ ، الفقه والمتفقه للخطيب البغدادي .

وقيل : إنه حقيقة في النقل مجاز في الأزالة عكس القول السابق ، واختاره القفال الشافعي ، وهو ما صرح به الزمخشري في أساس البلاغة .

وقيل إنه مشترك بينهما . بمعنى أنه موضوع للقدر المشترك بين الأزالة والنقل وهو الرفع ، واختاره الغزالي وغيره .

وفي الاصطلاح : اختلف الأصوليون في تعريفه .

فمنهم من عرفه : بأنه بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي المطلق عن التوقيت والتأبيد بدليل شرعي متراخ عنه .

ومنهم من عرفه : بأنه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا .

ومنهم من عرفه : بأنه إزالة الحكم الشرعي الثابت بدليل شرعي متقدم بدليل شرعي متراخ عنه .

وهذا الاختلاف مبني على أن النسخ له جهتان : جهة بيان انتهاء مدة الحكم المنسوخ ، وجهة رفع التكليف أو إزالته .

فهو في حق الله المشرع الأعظم بيان محض لانتهاء مدة الحكم الأول ليس فيه معنى الرفع ، لأنه كان معلوماً له تعالى أنه ينتهي في وقت كذا بالناسخ ، فكان النسخ بالنسبة إلى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعاً لأن الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه ، وههنا البقـــاء بالنسبة إلى علمه تعالي محال لأنه خلاف معلومه .

وفي حق البشر رفع ، وليس المراد بالرفع رفع ذات الحكم لا في الماضي ، لأن الواقع لا يرتفع ، ولا في المستقبل لأنه لم يثبت بعد فكيف يرفع ، وإنما

المراد زوال ورفع ما يظن من التعلق في المستقبل ، لأن الأصـل في الحكم المشروع أنه يتعلق بأفعال المكلفين ويستمر ظن ذلك التعلق في عقولنا ، فلما جاء الناسخ رفع هذا التعلق المظنون وأزاله .

وإذا كان للناسخ جهتان ، جهة البيان ، وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه ، غير أن تعريفه بالرفـع أولى لأننـا نعرف النسخ في مفهومنا .

الفرق بين النسخ والبداء .

إن النسخ رفع حكم شرعي معلوم مدتهٔ لله سبحانه المحيط علمه بكل شيء .

أما البداء فهو ظهور الشيء بعد خفائه سواء كان هذا الشيء حسياً كما يقال : بدا لنا سور المدينة إذا ظهر ، أو معنوياً كظهور رأي جديد بعد فكر وتأمل . وهذا مستحيل على الله ، وإنما يجوز في جانب العباد ، كما إذا أمر آمر بأمر في وقت معين ، ثم نهى عنه في ذلك الوقت فإنه تبين له أن ما أمر به قبيح ، أما إذا أمر بشيء ونهي عن شيء آخر ، أو أمر بشيء في وقت آخر فلا يكون بداء لأنه لم يظهر له ما كان خافياً عليه ، فبطل بذلك قول القائل : إن النسخ يدل على البداء أو على تعبد قبيح .

الفرق بين النسخ والتخصيص .

لما كان النسخ قد يشتبه بالتخصيص في بعض صوره كما في نسخ بعض أفراد العام وتخصيصه من جهة أن الحكم فيهما يكون مقصوراً على بعض أفراد العام فرق الأصوليون بينهما من وجوه :

١ ـ أن النسخ يرد على العام والخاص ، أما التخصيص فلا يكون إلا للعام.

٢ ــ النسخ للعام قد يكون لكل أفراده ، وقد يكون لبعض أفراده ، بخلاف التخصيص فإنه لا يكون إلا لبعض أفراده .

٣ النسخ رفع الحكم بعد ثبوته . أي أن الناسخ يخرج من اللفظ ما قصدبه الدلالة عليه ، ولهذا شرط فيه أن يكون متراخياً عن المنسوخ ، والتخصيص بيان أن حكم العام من أول الأمر لم يرد به إلا بعض أفراده ، ولهـــذا شرط الحنفية فيه أن يكون المخصص مقارناً للعام ، وشرط غيرهم أن يرد المخصص قبل العمل بالعام .

٤ ــ أن العام المنسوخ بعض أفراده يصبح قطعياً في دلالته على الباقي بخلاف العام الذي لحقه التخصيص فإن دلالته على الباقي تكون ظنية .

٥ ــ أن النسخ لا يكون إلا بنص من الشارع قرآن أو سنة ، والتخصيص يكون بهما وبغيرهما من الأدلة كالعقل والعرف والقياس .

حكم النسخ :

النسخ بالمعنى السابق جائز عقلا ، لأنه لا يترتب عليه محال عقلي ، بل هناك ما يقتضيه لأن الشيء قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر ، كالرفق بالصبي قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر ، وبهذا يبطل قول المانعين : إن ما طلبه طلبه لحسنه ، فلو نهى عنه لأدى إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً وهو محال ، لأن الإحالة إنما تكون فيما لو اجتمع الأمر والنهي على فعل واحد في زمن واحد ، والنسخ ليس كذلك .

وجائز شرعاً ، لأن الشرع لا يأتي بما يتنافى مع العقل ، ولأنه وقع بالفعل في بعض الأحكام كما سيأتي في الأمثلة .

حكمة النسخ :

النسخ مشروع مراعاة لمصالح الناس في وقت الرسالة ، لأنهم كانوا في جاهلية تعمها الفوضى التي لا حدود لها ، فاقتضت حكمة الشارع الحكيم ألا ينقلهم دفعة واحدة إلى ما يستقر عليه التشريع آخر الأمر ، بل سلك بهم طريق التدرج في التشريع بأن ينقلهم من حالة إلى حالة إلى أن تتهيأ نفوسهم إلى تقبل حكمه النهائي فيأتي ذلك الحكم .

وفي هذا التدرج قد لا تكون الأحكام المتدرجة متعارضة ، بل تكون أحكاماً يسلم فيها الحكم السابق إلى ما بعده ، أو يكون خطوة تتبعها أخرى إلى أن يصل إلى الغاية ، فتكون الأحكام السابقة تمهيداً للحكم الأخير ، كما في تشريع الصلاة ، فقد شرعت أولاً ركعتين في الغداة وركعتين في العشي ، ثم شرعت خمساً ركعتين ركعتين عدا المغرب فقد كانت ثلاثاً ، ثم أقرت في السفر وزيدت في الحضر فجعلت أربعاً في الظهر والعصر والعشاء .

وكما في تحريم الخمر . فقد بين أولاً ما فيها من الإثم والنفع وأن إثمها أكبر من نفعها ، ثم منع قربان الصلاة في حالة السكر ، وهذا يقتضي تحريمها في أوقات متفرقة أثناء اليوم ، ثم جاء التحريم العام ، وكما في تحريم الربا بين أولاً ما في الصدقة من الخير وما في الربا من أنه لا يربو عند الله ، ثم بين أن الربا كان سبباً في تحريم بعض الطيبات على اليهود ، ثم نهى عن أكل الربا أضعافاً مضاعفة وهو ما كان شائعاً بينهم ، ثم جاء التحريم العام وإعلان الحرب على المرابين .

وقد تكون الأحكام المتدرجة متعارضة كما في النسخ ، فيشرع الحكم الملائم لحالهم أول الأمر ، فإذا ألفوا الخروج على ما تعودوه جاء حكم آخر .

ولذلك نجد النسخ قد يكون من الأخف إلى الأشد. كما في عقوبة الزنى جعله أولا الإيذاء بالقول للرجال ، والحبس في البيوت للنساء ، ثم نسخ ذلك إلى الجلد لغير المحصن والرجم للمحصن ، وقد يكون من الأشد إلى الأخف. كما في عدة المتوفي عنها زوجها جعلها أولا عاماً كامـــلا ، ثم أربعة أشهر وعشرة أيام .

وكما في منع زيارة القبور لقرب عهدهم بالجاهلية وعبادة الأصنام ، ثم جاء الأذن لما فيها من تذكر الآخرة لما رسخ الإيمان في قلوبهم « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكر الآخرة » .

وكما في نهيهم عن وضع الأشربة المباحة في الأوعية التي كانوا يضعون فيها الخمر ، ثم أذن لهم في ذلك لما تحرجوا مع نهيهم عن شرب المسكر « كنت نهيتكم عن الأشربة في الظروف وإن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه فاشربوا فيما شئتم ولا تشربوا مسكرا »[1] .

وقد يكون الحكم الأول لاستمالة القلوب إلى هذا الدين الجديد كما في مسألة القبلة .

لما هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لم يشأ الله أن يفجأ أهل الكتاب من اليهود بخلاف ما عهدوه عن أنبيائهم من الصلاة إلى بيت المقدس فأمر رسوله بالصلاة إلى بيت المقدس ليستميل قلوبهم ، وليبين لهم أن وجهة الرسل كلها واحدة ، وأنه ليس مخالفاً لهم حتى تتهيأ نفوسهم لقبول ما جاء به

---

(١) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار ج ٨ ص ١٥١

إذا ما تحولت القبلة إلى الكعبة التي هي أول بيت وضع للناس ، وليظهر ما في علم الله مما تكنه نفوسهم ، وفي هذا يقول جل شأنه : « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم . قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره»[1].

محل النسخ :

والنسخ لا يكون في جميع الأحكام بل في الأحكام الشرعية التكليفية الجزئية التي تحتمل الوجود والعدم . أي تحتمل كونها مشروعة أو غير مشروعة في نفسها في زمن النبوة ، بمعنى أن مصلحتها تتغير فتكون في وقت نافعة وفي آخر ضارة .

وعلى ذلك لا يدخل النسخ الأحكام الآتية :

١ ـ الأحكام الكلية والمبادىء العامة . كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ، وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو باطل ، والبينة على المدعي واليمين على من أنكر .

٢ ـ الأحكام التي لا تحتمل عدم المشروعية كالأحكام الأصلية المتعلقة بالعقائد كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأمهات

(١) البقرة ١٤٣ و ١٤٤ .

الفضائل كالعدل والصدق وأداء الأمانات ، وبر الوالدين ، والوفاء بالعهد ، وما شابه ذلك لأن حسنها لا يتغير .

٣ ـ الأحكام التي لا تحتمل المشروعية . كالكفر وأصول الرزائل كالظلم والكذب والخيانة ، وعقوق الوالدين ، والغدر ، وما شاكل ذلك لأن قبحها لا يتغير .

٤ ـ الأحكام التي لحق بها ما ينافي النسخ كالتأبيد نصاً أو دلالة ، فالأول مثل « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » ، وتحريم زوجات الرسول « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا » لأن التأبيد يقتضي حسنها على الدوام ، والنسخ ينافيه ، والثاني كالأحكام التي لم يثبت نسخها في عصر الرسالة صراحة أو ضمناً فإنها مؤبدة لا تحتمل النسخ لأنه خاتم النبيين ولا نسخ إلا بلسان نبي ولا نبي بعده .

وكذلك الأحكام التي لحقها التوقيت ، لأن التوقيت بيان انتهاء مدة الحكم فلا يظن أحد تعلقه بعد مدته حتى يحتاج إلى رافع يرفعه ، وزوال الحكم المؤقت بانتهاء وقته المحدد لا بالإباحة التي جاءت بعده وليس ذلك نسخاً .

شروط النسخ :

يشترط للنسخ عدة شروط بعضها متفق عليه ، وبعضها مختلف فيه .

فمن الشروط المتفق عليها :

١ ـ أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً عملياً جزئياً ثبت بالقرآن أو بالسنة مطلقاً عن التأقيت أو التأبيد على الأصح متقدماً في النزول على الناسخ .

٢ ـ أن يكون الناسخ قولاً في القرآن أو السنة أو فعلاً من السنة متأخراً من المنسوخ .

ومن الشروط المختلف فيها :

١ ـ أن يكون للمنسوخ بدل أخف من المنسوخ أو مثله . شرط ذلك الظاهرية لظاهر الآية « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » .

ولم يشترطه جماهير الفقهاء ، لأنه قد وقع النسخ إلى غير بدل ، كما في نسخ وجوب تقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولأن حقيقة النسخ هي رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر ، ولأن مصلحة العباد قد تكون في رفع الحكم عنهم لا إلى بدل .

وأما نسخه إلى ما هو أشد منه فقد وقع أيضاً ، كما في نسخ عقوبة الزنى . نسخ الحبس والإيذاء إلى الجلد والرجم ، ونسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان ، ونسخ التخيير بين الصوم والفداء إلى حتمية الصوم على رأي .

ولأن مصلحة العباد قد تكون في الأشد لكثرة ثوابه ، وعلى هذا لا تعارض بينه وبين الخيرية في الآية ، لأن خيرية الأخف في يسره ، وفي الأشد في كثرة ثوابه .

٢ ـ أن يكون النسخ بعد التمكن من الفعل ، والمراد به مضي زمن يسع الفعل المأمور به بعد وصول الأمر إلى المكلف . كأن يؤمر بأربع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك من ذلك ما يسع أربع ركعات شرط ذلك أكثر الفقهاء وعامة أهل الحديث ، لأن حكم النسخ بيان مدة العمل بالبدن لأنه المقصود بالأمر والنهي لا مجرد الاعتقاد .

ولم يشترط ذلك جمهور الحنفية ، بل شرطوا أن يكون بعد التمكن من الاعتقاد ، لأن حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب أصلا ، ولعمل البدن تبعاً ،

ولأن عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء[1] .

وجوه النسخ :

١ – يجوز النسخ إلى غير بدل ، كما قالوا في نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ .

٢ – النسخ إلى بدل مساو . كنسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة .

٣ – النسخ إلى بدل أخف . كنسخ وجوب مصابرة الواحد من المسلمين العشرة من المشركين في الجهاد إلى وجوب لقاء الواحد للإثنين ، وكنسخ العدة للمتوفي عنها زوجها من الحول الكامل إلى أربعة أشهر وعشرة أيام .

٤ – النسخ إلى بدل أشد من المنسوخ ، كنسخ الكف عن الكفار بقوله تعالى : « ودع أذاهم »[2] بشرعية القتال ، وكنسخ وجوب يوم صوم عاشوراء

---

(١) وهذا الخلاف لا يترتب عليه ثمرة عملية لأنه لا نسخ بعد عصر الرسالة . واختلافهم في مسائل تم فيها النسخ بالاتفاق، وجاء الاختلاف في أنه كان قبل التمكن من العمل أو بعده، فالشارط يقول : إنها كانت بعد التمكن . بل بعد الامتثال بالفعل . كما في نسخ تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول ، وأمر إبراهيم بذبح ولده وغيرهما .

والنافي للشرط يقول : إنها كانت قبل التمكن .

ويقال مثل هذا في الشرط الذى قبله وهو النسخ إلى بدل . لأن النسخ تم في عصر الرسالة سواء كان إلى بدل أو لا إلى بدل وقد اختلفوا في أمثلة منه نفى البعض أن النسخ فيها إلى بدل بينما أثبته آخرون .

(٢) الأحزاب ٤٨ .

بصوم رمضان ، وكنسخ عقوبة الزنى التي كانت الإيذاء والحبس في البيوت إلى الجلد أو الرجم .

٥ ـ قد يكون النسخ من الحظر إلى الأباحة . فقد حرم الله عليهم أول الأمر في شهر رمضان المباشرة للنساء بالليل بعد صلاة العشاء أو بعد النوم ، ثم أباحها لهم . فكان الرجل يباح له أن يأكل ويشرب وينكح ما بين المغرب وبين أن يصلي العتمة « العشاء » أو يرقد ، فإذا صلى العتمة أو رقد منع ذلك إلى مثلها من الليلة القابلة ، فنسخ ذلك بقوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم » لما تحرجوا ووقعوا فيما حظر عليهم خطأ أو نسيانا .

٦ ـ قد يكون النسخ صريحا وضمنيا : فالأول هو الذي يأتي التصريح به في دليل الحكم الناسخ كما في قوله تعالى : « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين » بعد قوله جل شأنه : « يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون[1] .

وكقوله صلى الله عليه وسلم « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكر الآخرة » .

والنسخ الضمني : هو ما لم يصرح به الشارع ولكنه يفهم ضمناً حينما يأتي نص بحكم مخالف لحكم سبقه في النزول وتعذر الجمع بينهما أو ترجيح دليل أحدهما على دليل الآخر فيفهم من ذلك أن المتأخر ناسخ للمتقدم .

---

(١) الأنفال ٦٥ ، ٦٦ .

وهذا النسخ الضمني قد يكون كلياً بالنسبة لجميع المكلفين ، كما في نسخ عدة المتوفي زوجها من الحول الكامل إلى أربعة أشهر وعشرة أيام .

وقد يكون جزئياً بالنسبة لبعض من يشملهم الحكم السابق ، كما في عدة المتوفي عنها زوجها الحامل حيث جعل وضع الحمل ، وبقي من عداها تعتد بأربعة أشهر وعشرة أيام .

وكما في نسخ وجوب الجلد ثمانين بالنسبة لقذف الزوجات الثابت بعموم قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات من النساء ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ... الآية بآية اللعان وهى قوله تعالى : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين » .

الأدلة التي ينسخ بعضها بعضا

إذا كان النسخ لا يقع إلا في زمن الرسالة فلا يكون الناسخ والمنسوخ إلا من كتاب أو سنة ، وهذا القدر يكاد يتفق عليه الفقهاء .

أما الأجماع : فلا يصلح أن يكون ناسخاً ولا منسوخاً ، لأن الإجماع لم يظهر كدليل كاشف عن الأحكام إلا بعد عصر الرسالة بعد ما انتهى زمن النسخ بانتهاء الوحي .

وأما قول فخر الإسلام : جاز نسخ الإجماع بالإجماع ، وما قيل في تفسيره : إنه أراد به أن الإجماع يتصور أن يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ . هذا القول غير مسلم لأنه لو وقع إجماع على هذا التصوير لا يكون

نسخاً وإلا لجعلنـــا عصر النسخ ممتداً إلى ما بعد عصر الوحي ولم يقل بذلك أحد .

ولأن النسخ رفع للحكم وإنهاء العمل به أبداً فلا يجوز العمل به بعد نسخه ، والإجماع الذي تغير بتغير المصلحة إن وجد فغاية ما فيه أنه لا يجوز العمل بالإجماع السابق لتغير المصلحة التي كان يستند إليها ، وليس معنى ذلك أنه ألغى العمل به أبداً لجواز أن تتغير المصلحة فتعود المصلحة الأولى فيعود العمل بها بإجماع جديد .

أما القياس : فلا يصلح أن يكون ناسخاً لأنه رأي ، ولا قياس مع النص ، فالقياس لا وجود له إذا خالف النص فلا يصلح ناسخاً لنص من كتاب أو سنة، وكذلك إذا عارضه قياس آخر ، فإن كان أحدهما أقوى من الآخر وجب العمل بالقياس القـــوي ، وترك الضعيف حينئذ لا يكون نسخاً له بل لأنه ليس دليلاً صحيحاً .

وإن تساوى القياسان تخير المجتهد في العمل بأحدهما بعد التحري ولا يكون ذلك نسخاً للآخر لأنه لا نسخ بالرأي ، ولأنه لا يتصور تقدم أحد القياسين وتأخر الآخر في الزمن حتى يجري فيه النسخ .

وإذا كانت كلمة الفقهاء متفقة على أن النسخ لا يـــكون إلا في الكتاب والسنة فهم متفقون أيضاً على أن الكتاب ينسخ الكتاب ، والسنة تنسخ السنة إذا تساوى الناسخ والمنسوخ في الثبوت والدلالة ، ولكنهم اختلفوا في نسخ أحدهما بالآخر .

فالأمام الشافعي يقول في رسالته : لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه ، وهكذا سنة رسول ﷺ لا ينسخها إلا سنته ، ومعنى هذا أن القرآن لا ينسخ السنة ، وأن السنة لا تنسخ القرآن.

ولم يوافق الشافعي ـ فيما نعلم ـ أحد في ذلك حتى أتباعه خالفوه وساروا مع الجمهور الذين ذهبـوا إلى أن القرآن ينسخ السنة مطلقاً متواترة أو غير متواترة ، وأن السنة تنسخ القرآن إذا كانت متواترة لأنها حينئذ تتساوى مع القرآن في قطعية الثبوت ، وزاد الحنفية على ذلك السنة المشهورة باصطلاحهم لأنها تفيد علم الطمأنينة وهو قريب من اليقين المستفاد من المتواتر .

وذهب الظاهرية إلى أن السنة مطلقا تنسخ الكتاب ، فهم يخالفون الجمهور في نسخ القرآن بأخبار الآحاد من السنة .

أما الشافعي فقد استدل لما ذهب إليه من عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس بأدلة :

أولاً : بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير »[1] .

فقد أسند الله سبحانه الأتيان ببدل المنسوخ إلى نفسه ، وما يأتي به سبحانه هو القرآن لا السنة ، وأنه جعل المأتي به بدلا خيراً من المنسوخ أو مثلا له ، والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مثلا له ، فاستبان أن السنة لا تنسخ القـرآن .

ثانيا بقوله سبحانه : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم »[2] .

فهي تدل على أن السنة جعلت بياناً للقرآن ، فلو جاز نسخه بها لم تكن بياناً له بل رافعة له .

---

(١) البقرة ـ ١١٦ (٢) النحل ـ ٤٤

ثالثـــا : بقوله تعالى : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدّله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ »[1].

فهذه الآية كما يقول الشافعي في الرسالة ص ١٠٧ : تدل على أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه كما كان المبتديء لفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ولا يكون ذلك لأحد من خلقه .

ويمكن الجواب عن هذه الأدلة : بأن السنة وحي كالقرآن فهي مثله في إثبات الأحكام ، وإن خالفها في أنه يتعبد بتلاوته ، وحرمة مسه لغير الطاهر ، فهما متساويان في أن مصدرهما واحد « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » ، وإذا تساويا من هذه الناحية فلا مانع من أن ينسخ أحدهما الآخر ، والنسخ وإن كان رفعاً للحكم في حقنا فهو بيان لمدة انتهاء الحكم في حق المولى سبحانه ، ولا مانع يمنع من بيان ذلك بالسنة متى تثبت ثبوت القرآن أو قريباً منه .

وأما مسألة الخيرية والمثلية فلا يراد بها الخيرية في اللفظ لأن هـــذا لا يقول به أحد بالنسبة للسنة مع القرآن ، بل هي في الحكم بالنظر إلى المكلف في عاجله بالتخفيف ، وفي آجله بكثرة الثواب ، وإذا كان الأمر كذلك فأي مانع يمنع من أن تأتي السنة بحـــكم أخف أو أشد مما في القرآن أو بالعكس ؟!

وما قيل في توجيه هذا الرأي من جهة المعقول : لو نسخ الله سبحانه كلام

---

(١) يونس — ١٥

نبيه لنفر ذلك عنه وأوهم أنه لم يرض بما سنه فيقال : إن ربه كذبه فشرع حكماً على خلاف حكمه .

وهذا القول مردود لأن النسخ إنما يرفع الحكم بعد استقراره والعمل به ، وذلك يمنع من هذا التوهم ، لأنه لو لم يرض بما سنه رسوله لم يُقر عليه أصلا على أنه لو نفر عنه لنفر عنه أن ينسخ سنته بسنة أخـــرى فيقال : إنه يكذب نفسه .

وكذلك ما قيل في نسخ الكتاب بالسنة : إنه لو وقع لفتح باب الطعن في الرسول فيقول قائل : إنه أول من خالف الكتاب الذي ادعى أنه منزل عليه فكيف يعتمد على قوله ؟ .

وهو مردود أيضاً بما سبق ، وبأنه وقع نسخ كل منهما بالآخر كما سيأتي في استدلال الجمهور .

أما الجمهور فيستدلون على مذهبهم : بما وقع من نسخ القرآن بالسنة ، والسنة بالقرآن ، فقد نسخ حبس الزانية في حق المحصنة بالقرآن ، وفي المحصنة بالسنة وهو الرجم فإنه ثابت بالسنة ، ونسخت الوصية الواجبة الثابتة بالقرآن بالسنة وهي حديث « ألا لا وصية لوارث »[1] عند جماهـــير الفقهاء ، وإذا علمنا أن هذا الحديث مشهور لم يبلغ درجة التواتر فيصلح دليلاً للحنفية ». وكذلك نسخ التوجه إلى بيت المقدس وقد كان ثابتاً بالسنة لأنه لم ينزل فيه قرآن

(١) يمكن أن يقال من قبل الشافعي: إن أول الحديث يدل على أن الناسخ هو آيات المواريث « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث » كما روى عن ابن عباس.

بالتوجـــه إلى الكعبة الثابت بالقرآن بقوله تعالى : « قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره »[1] .

وكذلك نسخ حرمة الأكل والشرب والتمتع بالنساء بعد صلاة العشاء أو النوم في ليالي رمضان ، فقد كان الشخص إذا صلى العشاء أو نام حرم عليه كل ذلك ولو لم يكن أفطر قبلها ، وكان ذلك ثابتاً بالسنة إلى أن جاء عمر رضي الله عنه فأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم : أنه واقع أهله بعد صلاة العشاء فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما كنت جديراً بذلك ياعمر » فقام رجال واعترفوا بأنهم فعلوا مثل ما فعل فنزل قوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل »[2] .

فقد نسخت هذه الآية الحظر الذي كان ثابتاً بالسنة .

أما الظاهرية الذاهبون إلى جواز نسخ القرآن بسنة الأحاد فقد استندوا إلى أنه وقع نسخ القرآن بأخبار الآحاد في قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به »[3] .

---

(١) البقرة - ١٤٤

(٢) البقرة - ١٨٧

(٣) الأنعام - ١٤٥

فالآية حصرت المحرمات في تلك الأصناف الأربعة وما عداها باق على الحل، وقد نسخ من ذلك الحل أشياء بالسنة وهي أحاديث آحاد في النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير .

والجواب عن ذلك : إنه لا نسخ في هــذا الموضع ، لأن الآية حصرت المحرمات وقت نزولها فى هذه الأربعة بدليل قوله : « فيما أوحى إليّ » فبقى ما عداها على البراءة الأصلية ، وهي ليست حكماً شرعياً ، فرفعها فيما جاءت به الأحاديث لا يعتبر نسخاً لأنه رفع الحكم الشرعى .

وقد أجاب الأمام الشافعي عن هــذا بجواب في غاية الحسن كما قال إمام الحرمين قال : « ليس المراد الحصر ، فإن الكفار لما حرموا ما أحل الله ، وأحلوا ما حرم الله ، وكانوا على المضادة والمحادة ، جاءت الآية مناقضة لغرضهم فكأنه قال : « لا حرام إلا ما أحللتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ، ولا حلال إلا ما حرمتموه ، ويكون الكلام حينئذ نازلاً منزلة من يقول لك : لا تكلم اليوم زيداً ، فتقول له : لا أكلم اليوم إلا زيداً ، والغرض من ذلك المضادة والمحادة لا النفي والإثبات على الحقيقة ، ومفاده أنه ليس القصد بيان حل ما وراء المذكورات ، إذ القصد إثبات التحريم للمذكورات لا إثبات الحل لما عداها .

وقد قالوا أيضاً : إن حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها نسخ عموم قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وهو حديث آحاد .

والجواب أن هذا الحديث مشهور يمكن النسخ به والنزاع في النسخ بأخبار الآحاد ، وبهذا يترجح رأي الجمهور وهو جواز نسخ أحدهما بالآخر إذا كانا متساويين بعد ثبوت وقوع ذلك فيما قدمناه من الأمثلة .

أنواع المنسوخ من الكتاب

يذكر الأصوليون تحت هذا العنوان أنواعاً ثلاثة:

١ ـ نسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى : «لكم دينكم ولي دين»[١] وقوله جل شأنه : « ودع أذاهم »[٢] فإنه أمر بقتـــالهم فنسخ حكم الآيتين وبقيت تلاوتهما .

ومنه قوله سبحانه : « متاعا إلى الحول »[٣] فإنه نسخ حكمها إلى أربعة أشهر وعشرة أيام.

ومنه وجوب الوصية المدلول لقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين »[٤] .

ومنه قوله تعالى : « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتي يتوفاهن الموت »[٥] نسخ حكمها بقوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة »[٦] .

---

(١) الكافرون ـ ٦
(٢) الأحزاب ـ ٤٨
(٣) البقرة ـ ٢٤٠
(٤) البقرة ـ ١٨٠
(٥) النساء ـ ١٥
(٦) النور ـ ٢

والحكمة في هذا واضحة لأن بقاء التلاوة وحدها فيه فائدة بقاء الإعجاز الثابت لجميع آيات القرآن وأحكام التلاوة ، ومعرفة تاريخ تشريع الأحكام.

٢ ـ نسخ الحكم والتلاوة جميعاً. ومنه ما نسخ من القرآن في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بالإنساء حتى روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة[١] .

وقد قالوا : إن منه « عشر رضعات يحرمن » وطريق ثبوت ذلك مضطرب .

ونحن إذا رجعنا إلى قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها» نجد هذه الآية صرحت بأمرين. النسخ والأنساء فهما شيئان متغايران ، وكلامنا في النسخ الذي عرفوه بأنه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر ، فهو لا يرد إلا على الحكم ، والأنساء يرد على الأمرين معاً ، وإذا كان الله سبحانه أنسى نبيه شيئاً مما أنزله فلا بحث لنا عنه ، ولا يدخل في النسخ الذي نتكلم عنه فذكر الأصوليين له ليس إلا من باب استكمال الفروض العقلية فقط .

٣ ـ نسخ التلاوة دون الحكم ، وقد حاولوا التمثيل له بما روي أنه كان فيما نزل من القرآن « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما » ويريدون بالشيخ المحصن وبالشيخة المحصنة ، وبما روي عن عائشة رضى الله عنها «خمس رضعات يحرمن» وكون ذلك مما نزل من القرآن أولاً في مجال النظر .

لأن سند الأول ، ما روي عن عمر رضى الله عنه أنه قال : « لولا أن يقول الناس زاد عمر في المصحف لأثبت في حاشيته الشيخ والشيخة إذا زنيا » وهو كما

---

(١) شرح المنار لابن مالك بحواشيه ص ٧٢١

يقول أبو الحسين البصري[1] لو كان ذلك قرآنا في الحال أو كان قد نسخ لم يكن ليقول ذلك فعلمنا أن ذلك سنة من النبي صلى الله عليه وسلم وأراد عمر أن يخبر بتأكيده .

والثاني طريقه مضطرب أيضاً لأنه جاء في بعض رواياته : كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات يحرمن ، وتوفي رسول الله وهن فيما يقرأ من القرآن .

فقبول ذلك يؤدي إلى الطعن في القرآن بأنه ضاع منه شيء ، ويرد هـذا كفالة الله بحفظه ، وإجماع الأمة على أن القرآن الذي توفي رسول الله ﷺ عنه لم يضع منه حرف واحد .

وأبعد من هذا محاولة بعض الأصوليين التمثيل لهذا النوع بالقراءة غير المتواترة . كقراءة عبد الله بن مسعود في كفارة اليمين (فصيام ثلاثة أيام «متتابعات») وقراءة سعد بن أبي وقاص (وله أخ أو أخت «من أم») لأن القراءة غير المتواترة لم تثبت قرآنيتها حتى يقال : إنه نسخت تلاوتها ، لأن التلاوة فرع قرآنيتها وهو غير ثابت بالاتفاق .

وإذا كانت الحكمة واضحة في نسخ الحكم دون التلاوة ــ كما قدمنا ــ فأي حكمة في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؟ ، وإذا كانت التلاوة نسخت فأين دليل الحكم بعد نسخ التلاوة ؟ .

فإن قيل إنه سنة رسول الله ، قلنا : ولِمَ لا يكون الدليل من الأول هو السنة ، وأي فائدة في تكلف القول بأنه نزل قرآن ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه ، وإذا كانت الآية نزلت لبيان الحكم وللإعجاز بلفظها فليس من المعقول نسخ التلاوة وبقاء الحكم !

---

(١) المعتمد ج ١ ص ٤٢٩

طرق معرفة النسخ

يعرف النسخ بطرق :

منها: النص الصريح على الرافع ، نحو حديث : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكر الآخرة » وحديث « كنت أذنت لكم في نكاح المتعة ألا وإن الله حرمها إلى يوم القيامة ».

أو اشتمال النص على ما يرشد إلى الحكم المتأخر الناسخ كقوله تعالى : « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين » .

ومنها : معرفة التاريخ مع التنافي بين الحكمين بأن يكون أحدهما نفياً للآخر ، ويعلم ذلك بقول ينبيء بنفسه عن التقدم . كأن يقول الصحابي : أبيح لنا هذا عام الحديبية ثم نهينا عنه عام الفتح .

أو قوله : كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مسته النار » كما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه فإنه يفيد أن الوضوء مما مسته النار متقدم .

وأما قول الصحابي : كان هذا الحكم ثم نسخ . كقول عبدالله بن مسعود في التشهد : « التحيات الزاكيات » كان ذلك مرة ثم نسخ .

أو قوله : هذا نسخ هذا . نحو قولهم : إن خبر الماء من الماء نسخ بحديث التقاء الختانين ففيه اختلاف ، فالشافعية والمعتزلة لا يدل على النسخ لأنه يجوز أن يكون قالها اجتهاداً .

والحنفية يثبتون النسخ به لأن الصحابي عدل ، فإذا أخبر بالنسخ يكون ذلك عن توقيف وسماع من الرسول ﷺ فيقبل.

ومنها : إجماع الصحابة على الناسخ ، كإجماعهم على نسخ وجوب صوم عاشوراء بوجوب صوم رمضان ، وإجماعهم على نسخ النهي عن التمتع بالنساء في ليالي رمضان بعد صلاة العشاء أو النوم بقوله تعالى : « فالآن باشروهن » .

وقد يثبت بإجماع الأمة على خلاف ما ورد به الخبر ، فيستدل به على أنه منسوخ ، لأن الأمة معصومة من أن تجتمع على خطأ كما ثبت عن رسول الله ﷺ .

وإلى هنا ينتهي – بحمد الله وتوفيقه – الجزء الأول ، ويليه – بمشيئة الله – الجزء الثاني في الأحكام والاجتهاد ، وأسأل المولى جل وعلا دوام التوفيق والسداد إنه على ما يشاء قدير ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .